UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,
MORAL Y POLÍTICA.

LA TEORÍA DE LOS VALORES EN MIGUEL REALE. FUNDAMENTO DE SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO-JURÍDICO.

Tesis dirigida por el
Profesor Dr. D. ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE
Catedrático de Filosofía del Derecho

Presentada por
Ángeles Mateos García
Para la obtención del grado de Doctor

A Irene Pinto
in
Memoriam

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.

1. Presentación y justificación del trabajo 11

2. Miguel Reale: "un hombre de muchas vidas".
Proyecto de nuestro trabajo de investigación 14

PRIMERA PARTE.

EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN MIGUEL REALE. VISIÓN GENERAL DE SU PENSAMIENTO.

CAPÍTULO I.

SUS RAÍCES FILOSÓFICAS: Preliminares al Criticismo Ontognoseológico.

1. Planteamiento 22

2. El criticismo kantiano 24
2.1. Reconocimiento del legado kantiano en la obra de Miguel Reale 24
2.2. Planteamientos aceptados por Miguel Reale 28
2.3. Problemas que Kant deja planteados a corrientes filosóficas posteriores 29

3. Husserl y la Fenomenología 31
3.1. Superación del cientificismo positivista y su radical naturalismo 32
3.2. El camino iniciado por la Fenomenología 34

4. El ontologismo axiológico: Scheler y Hartmann 38
4.1. La fenomenología de los valores 38
4.2. Fenomenología objetivista 41

5. Dilthey y la hermenéutica 44
5.1. La razón histórica 44
5.2. Explicación y comprensión 46

6. Neokantismo: La Escuela de Baden 49
6.1. Superación del dualismo positivismo-formalismo kantiano 49
6.2. Culturalismo historicista de la Escuela de Baden 50

BIBLIOTECA
DE DERECHO

7. Hegel: Historia y Dialéctica 52
7.1. Su profundo sentido de la historia 53
7.2. Comprensión dialéctica de lo real 54
7.3. Las divergencias con el sistema hegeliano 55

8. Heidegger y el Existencialismo 57
8.1. Recuperación de la radical historicidad del ser humano 58
8.2. Recuperación de la pregunta por el ser 61

CAPÍTULO II.

CONCEPCIÓN INTEGRAL DE LA FILOSOFÍA EN MIGUEL REALE: SUS CARACTERES. FILOSOFÍA Y CIENCIA.

1. Concepción integral de la Filosofía 65

2. Definición de Filosofía: Sus caracteres 67
2.1. Punto de partida: Su origen histórico-cultural 68
2.2. Universalidad y radicalidad 69
2.3. Actividad crítica 72
2.4. Actividad axiológica 74
2.5. Comprensión histórico-cultural de la realidad humana 76
2.6. Comprensión unitaria de lo real: Cosmovisión 78

3. Filosofía y ciencia 80
3.1. Acepciones de la palabra "ciencia" 80
3.2-. Relaciones entre Filosofía y Ciencia 82
3.3-. Superación del positivismo y su reducción de la Filosofía a "ancilla scientiarum" 84
3.4-. Filosofía, ciencia y humanismo: La unidad del saber 86

CAPÍTULO III.

AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA: SUS PROBLEMAS ESENCIALES.

1-. Autonomía de la Filosofía 90

2-. Los problemas esenciales de la Filosofía 91

3-. Teoría del conocimiento: Lógica y ontognoseología 92
3.1-. Cuestión previa: La naturaleza del conocimiento humano 92
3.2-. Teoría del conocimiento desde la ontognoseología: Niveles lógicos 95
3.3-. Problema esencial de la ontognoseología 98
3.4-. Gnoseología, ontología y epistemología 100
3.5-. Ontognoseología y epistemología 102
3.6-. Lógica positiva: Lógica formal y lógica concreta o metodología 104
A) Lógica formal
B) Lógica concreta o metodología

4-. Ética o Filosofía moral 108

5-. La axiología, problema central de la Filosofía 110

6-. Metafísica y concepción del mundo 112

CAPÍTULO IV.

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA ONTOGNOSEOLOGÍA.

1-. La Fenomenología como punto de partida 117

2-. El método fenomenológico y la conciencia intencional 121
2.1-. Primer paso: Meditaciones cartesianas 121
2.2-. El método fenonemenológico 122
2.3-. Esencial correlación entre el *Lebenswelt* y la conciencia intencional 124
A) El *Lebenswelt*.
B) La conciencia intencional.

3-. Superación del subjetivismo transcendental kantiano: Posible superación de la aporía realismo-idealismo 127

4-. Husserl y Reale 130
4.1-. Polaridad sujeto-objeto en el acto de conocimiento 130
4.2-. Polaridad del yo con el *Lebenswelt* 132
4.3-. De la reflexión transcendental a la reflexión crítico-histórica 134

CAPÍTULO V.

ONTOGNOSEOLOGÍA Y DIALÉCTICA. DIALECTICA DE COMPLEMENTARIEDAD.

1-. Situación del problema en la obra de Miguel Reale 140

2-. Situación actual del problema dialéctico: La nueva Dialéctica 141

3-. Origen del principio de complementariedad: Las ciencias positivas 146

4-. La dialéctica de complementariedad en la explicación del conocimiento. Reflexión filosófica del problema 150

5-. Dialecticidad del mundo de la cultura. Posición de Miguel Reale, aplicaciones y niveles 153

CAPÍTULO VI.

COMPRENSIÓN INTEGRAL DE LA REALIDAD DESDE LA ONTOGNOSEOLOGÍA. EXPERIENCIA Y CULTURA.

1-. De la dialéctica de complementariedad a la dialéctica de positividad 158

2-. El acto de pensar como objetivación necesaria 162

3-. La conciencia intencional como conciencia histórica: Temporalidad e historicidad . . 166
3.1-. Temporalidad e historicidad 167
3.2-. Carácter histórico-cultural de la realidad humana 169

4-. Experiencia y cultura 170

5-. Naturaleza y cultura 174

6-. Conclusiones y planteamiento de la segunda parte del trabajo 177

SEGUNDA PARTE.
LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN MIGUEL REALE. VISIÓN INTEGRAL DEL DERECHO.

CAPÍTULO I.

CONCEPTO Y DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN MIGUEL REALE.

1-. Definición de la Filosofía del Derecho 183

2-. Origen de la Filosofía Jurídica como reflexión autónoma 185

3-. La Filosofía del Derecho como reflexión autónoma: Sus problemas esenciales 187
3.1-. Divorcio entre filósofos y juristas 191
3.2-. Filósofos y juristas en busca de concreción 194

4-. La Filosofía del Derecho en Miguel Reale: Contenido y clasificación de sus partes esenciales 197
4.1-. Parte general: Ontognoseología jurídica 198
A) Su objetivo principal.
B) Sus tareas esenciales.
4.2-. Partes especiales 203
A) Epistemología jurídica.
B) Deontología jurídica.
C) Culturología jurídica.
4.3-. Conclusiones sobre la clasificación presentada 209

5-. Las ciencias empírico-positivas de la realidad jurídica 211
5.1-. La ciencia del Derecho o Jurisprudencia: Momento conclusivo en la determinación positiva del Derecho 214

6-. El método fenomenológico: presupuesto epistemológico de la ontognoseología jurídica 217

CAPÍTULO II.

FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y DE LA CONDUCTA JURIDICA.

1-. Planteamiento 221

2-. Análisis fenomenológico de la conducta humana 224
2.1-. Relación conducta, valor y fin 225
2.2-. Relación valor-fin en la conducta humana 226
2.3-. Clasificación de la conducta humana según los valores-fines perseguidos . . . 229
A) Acciones de naturaleza teórica o estética
B) Acciones de naturaleza práctica: Económicas y éticas

3-. Especificidad de la conducta ética 233
3.1-. Esencial conexión de la conducta ética con el plano de la libertad y del deber ser 235
3.2-. Naturaleza normativa de la conducta ética 236
3.3-. Tridimensionalidad de la conducta ética 239

4-. Modalidades de la conducta ética 242
4.1-. Conducta religiosa 242
4.2-. Conducta moral 245
4.3-. Conducta consuetudinaria 248
4.4-. Conducta jurídica 249

5-. Especificidad de la conducta jurídica: La bilateralidad atributiva. Sus caracteres . . 250
5.1-. Bilateralidad ética y bilateralidad jurídica 250
5.2-. Sentido objetivo de la bilateralidad jurídica: La atributividad 252
5.3-. La exigibilidad: Corolario de la bilateralidad atributiva 254
5.4-. Elementos o características de la bilateralidad atributiva 258

6-. Moral y Derecho 260
6.1-. Diferencias más relevantes a la luz de la bilateralidad atributiva 260
6.2-. Derecho y justicia 262

CAPÍTULO III.

REFLEXIÓN CRÍTICO-HISTÓRICA-AXIOLÓGICA SOBRE LA REALIDAD JURÍDICA A PARTIR DE SUS EXPLICACIONES UNILATERALES.

1-. Planteamiento del problema: Objeto de la reflexión histórico-crítica iniciada por Reale 266

2-. Explicaciones unilaterales o reduccionistas de la realidad jurídica: Antecedentes históricos 270
2.1-. Formación de una conciencia normativa 270
A) Escuela medieval de los Glosadores.
B) Escuela de los Humanistas.
C) Sistematicismo del siglo XVII.
D) Código civil Napoleónico.
E) Escuela de la Exégesis.
F) Escuela Analítica.
G) Los Pandectistas.
2.2-. El Derecho como hecho histórico o relación social 279
A) Escuela Histórica. Savigny.
B) La libre interpretación del Derecho. F. Gény.

3-. Concepciones unilaterales actuales sobre la realidad jurídica 287
3.1-. Apriorismo y moralismo jurídico 287
A) Apriorismo y formalismo jurídico
A.1) La doctrina de Stammler
A.2) La doctrina de Del Vecchio
3.2-. El sociologismo jurídico. Durkheim y Duguit 294
3.3-. El normativismo jurídico 301
A) Normativismo jurídico en Kelsen.
B) El segundo Kelsen.
C) El elemento valorativo implícito en la teoría de Kelsen.

4-. Conclusiones sobre el análisis crítico-histórico de las concepciones iusfilosóficas estudiadas 312

CAPÍTULO IV.

TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO: DIFERENTES MANIFESTACIONES.

1-. Diferentes manifestaciones de la teoría tridimensional del Derecho: Su contexto genérico 315

2-. Tridimensionalismo genérico o abstracto. Principales manifestaciones 318
2.1-. Tridimensionalismo en Alemania 318
A) Emil Lask.
B) Gustav Radbruch.

2.2-. Tridimensionalismo en Italia 324
A) Icilo Vanni y Giorgio Del Vecchio.
B) Norberto Bobbio.
C) Giuseppe Lumia y Dino Pasini.
D) Luigi Bagolini.
2.3-. Tridimensionalismo en la cultura ibérica 329
A) Legaz y Lacambra.
B) Recaséns Siches.
C) Eduardo García Máynez.
D) Carlos Cossio.

3-. Tridimensionalismo específico 340
3.1-. Deficiencias del tridimensionalismo genérico: El tridimensionalismo específico como alternativa 340
3.2-. Diferentes manifestaciones del tridimensionalismo específico 342
A) Trilateralidad estática de Wilhelm Sauer.
B) Tridimensionalismo integrativista de Jerome Hall.

CAPÍTULO V.

TRIDIMENSIONALISMO EN REALE Y SU CONCEPTO INTEGRAL DEL DERECHO.

1-. La teoría tridimensional del Derecho en el contexto general del pensamiento iusfilosófico de Miguel Reale 349

2-. Primera intuición de juventud 352

3-. Evolución de su tridimensionalismo: La dialéctica de complementariedad 356

4-. Normativismo jurídico concreto 360
4.1-. Nomogénesis jurídica 361
4.2-. Dinamismo del proceso normativo 364

5-. Concepto integral del Derecho 367
5.1-. Definición 367
5.2-. Caracteres 368
5.3-. Derecho y tridimensionalismo 369

TERCERA PARTE.

LA AXIOLOGIA REALEANA: FUNDAMENTO DE SU TEORIA IUSFILOSOFIA

CAPÍTULO I.

ONTOLOGÍA Y AXIOLOGÍA.

1-. Planteamiento general 376

2-. Cuestión previa: ¿Qué son los valores? 378

3-. Tipos de objetos: Objetos y valores 381
3.1-. Objetos naturales: Físicos y psíquicos 381
A) Objetos físicos: Sus caracteres.
B) Objetos psíquicos: Sus caracteres.
3.2-. Objetos ideales 384
3.3-. Los valores 387

4-. Relación del valor con la teoría de los objetos 388
4.1-. Análisis comparativo entre los valores y los objetos ideales 389

5-. Posición autónoma del valor como expresión del "deber ser" 390

6-. Características de los valores 396

CAPÍTULO II.

TEORÍAS SOBRE EL VALOR.

1-. Planteamiento: Diferentes teorías sobre el valor 402
2-. Explicaciones subjetivistas 405
2.1-. El Psicologismo axiológico 405
2.1-. Polémica Meinong y Ehrenfels 406
2.3-. Otros enfoques: Neorrealismo de Perry, Empirismo lógico de Ayer y Russel 408

3-. Interpretación sociológica 409
3.1-. Diferencias entre el sociologismo y el psicologismo axiológico 409
3.2-. Aportación de la explicación de Durkheim 410
3.3-. "La conciencia colectiva", foco de la axiología durkeheimiana 412

4-. Ontologismo axiológico 413
4.1-. La fenomenología axiológica de M. Scheler y N. Hartmann 413
4.2-. Los valores "objetos ideales": Ontologismo axiológico 415

5-. Teoría histórico-cultural de los valores 417
5.1-. Los valores y su relación con la historia 417
5.2-. Vinculación de Miguel Reale con las explicaciones axiológicas histórico-culturales 418

CAPÍTULO III.

INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR EN MIGUEL REALE. HISTORICISMO AXIOLÓGICO.

1-. Significado del término "historicismo axiológico" 422

2-. Axiología e historia 425
2.1-. Objetividad e historicidad de los valores 425
2.2-. Selección y racionalidad de los valores 427
2.3-. Historicismo axiológico e historicismo absoluto 431
A) Concepción del tiempo histórico.
B) Historicismo axiológico frente a historicismo absoluto.

3-. Axiología y cultura 434
3.1-. Tiempo histórico y tiempo cultural: Historia y cultura 434
A) Significado de "tiempo cultural".
B) Dialéctica de complementariedad entre historia y cultura
3.2-. Cultura y civilización: Ordenación de los valores 437
3.3-. Clasificación de los valores: Constelaciones e invariantes axiológicas 441
A) Constelaciones axiológicas.
B) Invariantes axiológicas.

CAPÍTULO IV.

PERSONALISMO AXIOLÓGICO: FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LA AXIOLOGÍA EN MIGUEL REALE.

1-. Significado del término "personalismo axiológico" y su relación con el "historicismo axiológico" 450

2-. La esencia del hombre. Sus caracteres 453
2.1-. Racionalidad 456
2.2-. Libertad 458
2.3-. Historicidad 459

3-. Concepto de "persona": "Valor fuente" 462

4-. De la Ética a la ontología de la libertad: Libertad y valor 467

5-. Nueva ontología de la libertad. Naturaleza onto-axiológica de la persona: Conciliación entre el plano del ser y del deber ser 470

6-. Persona e intersubjetividad: Humanismo integral 474
6.1-. Persona y sociedad 474
6.2-. Persona e intersubjetividad 476
6.3-. Humanismo integral 477

CAPÍTULO V.

SÍNTESIS DE LA AXIOLOGÍA DE MIGUEL REALE: "Para una culturología filosófica".

1-. Punto de partida: Concepción del valor en el historicismo y el personalismo axiológico 482

2-. Nuevo paradigma en la interpretación de la realidad: "Para una culturología filosófica" 485
2.1-. El culturalismo como paradigma filosófico 485
2.2-. Niveles y horizontes del filosofar 487
2.3-. La ontognoseología: Actual paradigma en la explicación del conocimiento . 491

3-. Nuevo enfoque axiológico "explicación-comprensión" 497

4-. Invariantes axiológicas y su presencia en el Derecho Natural: Derecho Natural/Derecho Positivo 502
4.1-. Invariantes axiológicas 502
4.2-. Derivaciones en la concepción del Derecho Natural 506

CONCLUSIONES.

RESUMEN Y CONCLUSIONES 512

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO.

I. OBRAS DEL AUTOR 530
II. OBRAS TRADUCIDAS 534
III. PRINCIPALES ARTÍCULOS DEL AUTOR 535
IV. PRINCIPALES ESTUDIOS SOBRE SU OBRA 546
V. OTROS AUTORES CONSULTADOS 555

INTRODUCCIÓN.

1-. Presentación y justificación del trabajo.

En clara sintonía con el Departamento que nos tutela, nos proponemos abordar un proyecto de investigación sobre fundamentación del Derecho, a la luz del pensamiento iusfilosófico de uno de sus más prestigiosos cultivadores en nuestro tiempo: Miguel Reale.

De muchos modos puede analizarse la realidad jurídica, porque muchos son sus matices, desde un planteamiento teórico-filosófico hasta la resolución de un caso de derecho penal, por citar algún ejemplo. Inagotable es el campo de la experiencia jurídica, porque inagotable es la actividad humana sujeta a su jurisdicción. Uno de sus

muchos aspectos es el de la fundamentación misma del Derecho; la pregunta por su origen, su sentido o su justificación última, ... Preguntas todas ellas que clásicamente vienen perteneciendo a lo que denominamos Filosofía del Derecho.

Si bien es cierto que su historia ha sufrido importantes mutaciones con el paso del tiempo, dependiendo, fundamentalmente, de la relación entablada con la ciencia positiva del Derecho, así como con la corriente filosófica que la sustente, lo cierto es que su presencia se ha mantenido como uno de los legados indiscutibles de la cultura occidental. Épocas de distanciamiento, marcadas por el auge del positivismo o del normativismo jurídico, pasando por otras de claro dominio filosófico, como el iusnaturalismo o el formalismo jurídico, jalonan gran parte de su reciente historia como disciplina autónoma.

De uno u otro modo, a pesar de los extremos que puedan desvirtuar sus pretensiones, lo cierto es que, a partir de la dura crítica asestada contra el positivismo y su ideal de ciencia empírico-experimental, parece imponerse la necesidad de un planteamiento reflexivo, crítico y sereno, que sepa ahondar sobre los muchos problemas que quedan fuera de esta demarcación. La positivación del saber y la unificación perseguida por el neopositivismo, dejan sin contenido a la Filosofía, al quererla someter a un modo cientificista y abstracto de entender el conocimiento. El enigma y los problemas de la vida; todo el amplio terreno de la filosofía moral, social y jurídica, parecen quedar sin respuesta si ésta no se ajusta a los patrones científico-experimentales. Se trata de inquietudes que el hombre no puede callar, por lo que la voz de la Filosofía las vuelve a actualizar. El resurgir de los planteamientos filosóficos, del humanismo, de los proyectos éticos, de la filosofía social y jurídica, no es algo casual, sino fruto de esta nueva necesidad.

En este contexto se sitúa, creemos, el momento actual de la Filosofía del Derecho, apelando a un diálogo, cada vez más vivo, entre Derecho, Moral y Política,

como transfondo inevitable de nuestra vida social. Si la humanidad tiene alguna meta, su historia nos muestra que ninguna de ellas puede lograrse sin una convivencia solidaria, amparada en principios de igualdad y justicia social. Proyecto que machaconamente se ve estirpado cuando se violan los derechos fundamentales de la persona. No digamos si, además, se pretende caminar hacia un estado de "bien-estar".

La imperiosidad del Derecho está fuera de toda duda, pero lo que queremos, fundamentalmente, es un Derecho justo, crítico, basado en los valores de la humanidad, no siempre fáciles de determinar y menos de preservar. Que sepa combinar las exigencias económico-políticas con las de carácter individual y social, respetando un transfondo de contenidos mínimos éticos-morales. Importante empresa si pensamos que en ello va el destino de nuestra vida como seres humanos, en la que el Derecho juega un papel, sino protagonista, al menos cada vez más relevante.

Un acercamiento entre ambas exigencias no resulta, pues, desacertado, teniendo en cuenta lo que a esta tarea humanizadora ambas disciplinas puedan aportar. Lo que parece fuera de toda duda, es la inviabilidad de aquellos planteamientos que quieren imponer fronteras tajantes entre Filosofía y Derecho, como si se tratara de ámbitos contrapuestos: uno en la búsqueda de valores abstractos, *a priori*, universales e inalcanzables; y otro, limitándose a ofrecernos normas de carácter técnico instrumental. Estas discriminaciones extremistas tienden a desaparecer, integrándose en un concepto más amplio del Derecho, en el que se cuente también con parámetros ético-pragmático-vitales. Y, si esto es así, la Filosofía tiene mucho que decir en esta empresa, que en su conjunto constituye el actual resurgir de la Filosofía del Derecho en sus muchas manifestaciones: Teoría de la justicia, ética discursiva, teoría de la argumentación jurídica...etc.

2-. Miguel Reale: "un hombre de muchas vidas". Proyecto de nuestro trabajo de investigación.

En este orden de preocupaciones se sitúa el autor objeto de nuestra investigación. Toda su obra representa una clara labor de fundamentación filosófica del Derecho, sentando brillantemente las bases actuales de la Filosofía del Derecho. Hablar de Miguel Reale significa hablar de uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo, así ha sido reconocido, al menos, por todos aquellos maestros que se han pronunciado sobre su obra. Sería imposible hacer referencia a todos ellos, baste como muestra significativa, las voces de Legaz y Lacambra, Recaséns Siches, Carlos Cossio, Josef Kunz, Luigi Bagolini, Jean Marc Trigeaud, Zdenek Koirím, Antônio Paim, o Sánchez de la Torre.

Todos ellos, desde diferentes posiciones, nacionalidades, épocas y hasta planteamientos contrapuestos, han coincidido en este denominador común: su valía intelectual, filosófico-jurídica, polifacética y personal. Porque como dicen los que más le conocen, "Miguel Reale es un hombre de muchas vidas"[1]: Filósofo, filósofo del derecho, erudito, hombre de letras, poeta, político, jurista, educador y un largo etc. El legado de Miguel Reale, como el de aquellos hombres que han impulsado un sentido a la historia, no puede cifrarse sólo por sus escritos, sino en la multitud de empresas y proyectos que se han movido en torno suyo, por lo que, al menos testimonialmente, parece necesario hacer una breve referencia a su trayectoria, centrándonos, posteriormente, en el análisis de su pensamiento.

Reale nace en 1910, estudia en el Instituto Médio Dante Alighieri de influencia italiana, de donde arranca, según él mismo nos cuenta, su interés por las letras, el arte

---

[1] CELSO LAFER Y TÉRCIO SAMPAIO FERRAZ JÚNIOR, En la nota introductoria que hacen a *Direito, Política, Filosofia, Poesia: Estudos en homenagem ao Professor Miguel Reale, no seu octogésimo aniversário*, ed. Saraiva, 1992.

y las humanidades[2]; tal como se pone de manifiesto en la composición de sus escritos y en su profundo conocimiento de las fuentes clásicas. Estudia Derecho en la Universidad de São Paulo, empezando a publicar desde entonces sus primeros artículos sobre aspectos varios de la vida socio-cultural. Publica su primer libro con tan solo 23 años de edad, aunque inmediatamente a éste, en el breve espacio de cinco años, publica otros seis más. Esto nos puede dar una idea de su capacidad, tanto intelectual como laboral. Muy pronto, en 1940, obtiene la Cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de São Paulo, de la que ha sido rector en dos ocasiones, a lo que se debe, en gran parte, la reforma estudiantil del Brasil y la construcción de las dependencias universitarias en el interior del Estado. Un proyecto ambicioso para la cultura y la educación de un pueblo con fuertes contrastes y problemas sociales, como es bien conocido.

Su actividad docente-universitaria, está llena de testimonios que dan fe de su talante moderado, entusiasta e inspirador infatigable de proyectos y empresas: Congresos, conferencias, asociaciones, intercambios, revistas; en definitiva, apertura hacia el mundo y la cultura. El profesor Miguel Reale, como le gusta ser llamado, nunca ha dejado de ejercer esta profesión, aunque la haya compatibilizado con otras muchas actividades: como jurista, hombre público, pensador, escritor...

Es abogado militante desde 1934, habiendo publicado decenas de pareceres y razones forenses, desempeñando diversos cargos como director y consultor jurídico de "Electropaulo", presidente de la fundación Moinho Santista, miembro de la administración de la Itaipu Binacional, entre otros.

---

[2] Las informaciones contenidas en estas páginas introductorias pertenecen, fundamentalmente, a: Sus *Memóiras*, dos volúmenes, Saraiva, 1986-87; "Prof. Dr. Miguel Reale", Separata de la *Revista da Faculdade de Direito*, S. Paulo, ano LXI, fasc. I, 1966, donde se ofrece un perfil de su vida y obra; *Direito, Política, Filosofia, Poesia, Estudos en homenagem...* cit, aquí se recogen diferentes artículos dedicados al análisis de las múltiples actividades de Miguel Reale.

Como hombre público ha desempeñado una importante actividad, compaginándola con su vocación como escritor, impulsor en buena parte de la reforma constitucional del país, secretario de Estado de Justicia, representante del Brasil en diferentes convenciones internacionales; lo que le hace ser considerado como uno de los hombres "que más ha contribuido a la emancipación intelectual"[3], diríamos también socio-cultural, de Brasil.

El reconocimiento de su actividad intelectual, política y humanista está fuera de duda, multitud de manifestaciones lo ponen y lo siguen poniendo de manifiesto: Doctor *honoris causa* por diversas Universidades del mundo: Génova, Coimbra, Lisboa, Buenos Aires, Pernanbuco, Lima, Chile (Valparaíso); miembro honorario de diferentes academias y asociaciones internacionales, promotor y presidente del Instituto y la Revista Brasileira de Filosofía, multitud de premios y condecoraciones, y un largo etc. que entrañan su dilatada carrera profesional.

Prescindiremos en este momento de sus "otras facetas", con el propósito de centrarnos en el análisis de su pensamiento, que, por lo demás, se presenta como un sistema filosófico-jurídico personal que ha ejercido una fuerte influencia en las corrientes iusfilosóficas latinoamericanas y europeas. De cuyo testimonio dan buena prueba la multitud de artículos publicados, tanto personalmente, como a propósito o en respuestas de sus teorías u obras más conocidas, como: *Teoría Tridimensional do Direito, Lições Preliminares de Direito, Filosofia do Direito, O Direito como Experiência, Horizontes do Direito e da História, Experiência e Cultura*, ...etc.

La vasta producción iusfilosófica de Miguel Reale se caracteriza, creemos, por el diálogo constante con sus fuentes, así como por la integralidad de sus planteamientos. Todas sus teorías, aunque originales, se fraguan en constante apertura hacia otros

[3] Tesis que defiende ZDENEK KOURÍM en su artículo "La obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación intelectual de Brasil", Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, pp. 313-331.

BIBLIOTECA

argumentos más o menos próximos a sus interpretaciones personales. Integral, porque si hay alguna nota que distinga su pensamiento, ya sea más centrado en la reflexión jurídica, o en asuntos filosófico-generales, es su deseo de obtener una visión omnicomprensiva o integral de todo lo real. Quizás esta característica es la que ha llevado su discurso desde el terreno jurídico al filosófico, o mejor aún, la que no permite deslindar tajantemente unos planteamientos de otros.

Como el mismo Reale confiesa en sus *Memorias*, su meditación "partió de la realidad jurídica y política, ampliando al universo filosófico las intuiciones formadas en aquellos dominios aparentemente restringidos". Esta trayectoria de lo jurídico a lo filosófico, tiene, creemos, un segundo momento, no sólo de lo filosófico a lo jurídico, sino que, a medida que van ampliándose sus convicciones iusfilosóficas, encuentran aquí cabida y justificación una interpretación del hombre, la historia, la cultura, el derecho, la justicia...; desembocando en una concepción paradigmática del mundo y de la vida.

Nuestro proyecto parte de esta primera intuición sobre su obra, confirmada por sus propias palabras, y el contenido de sus recientes publicaciones, proponiéndonos mostrar en el desarrollo de esta evolución. Por otra parte, su trayectoria sigue un hilo conductor que fundamenta su pensamiento ampliando constantemente sus fronteras: Su teoría del valor como característica esencialmente constitutiva del hombre y de la realidad por él objetivada. La axiología se convierte, así, en la pieza clave del pensamiento iusfilosófico realeano, dando lugar a una teoría personal interpretativa del hombre y sus múltiples manifestaciones como ser eminentemente cultural-axiológico. De ahí el doble objetivo de la investigación que ahora iniciamos:

- En primer lugar, mostrar la génesis, desarrollo y manifestación de esta interpretación axiológico-cultural, no sólo de la realidad jurídica, sino que muy pronto se verá ampliada hacia una concepción de todo lo real.

- En segundo lugar, llevar a cabo una interpretación de las consecuencias que de su comprensión del valor se derivan para los temas que ha venido desarrollando a lo largo de la evolución de su pensamiento: Su comprensión del Derecho, de la cultura, de la historia, del hombre, de la justicia...;temas todos ellos basados y amparados en su teoría del valor.

Esta es, en definitiva, la tesis que defendemos: Cómo **la teoría del valor recorre y fundamenta todo su pensamiento,** dando un sello personal a su concepción del Derecho y de la Filosofía, **apuntando hacia una concepción integral del mundo y de la vida.** Por esta razón decidimos centrar en ella nuestra exposición, que por lo demás, precisaba del entorno adecuado que mostrara, tanto su origen como su evolución, esto es: la exposición del marco genérico de sus principios filosófico-metodológicos. Entendimos que antes de abordar directamente su teoría del valor, era preciso exponer las líneas matrices de su pensamiento, tanto en el ámbito jurídico como en el filosófico, ocupándonos, finalmente, del análisis concreto de los valores y del papel desempeñado por estos en los temas ya expuestos. Al menos, así fue como en nuestro primer contacto con su obra se nos fue revelando la trabazón axiológica de su pensamiento, por lo que, de algún modo, hemos querido ser fieles a esa primera intuición que en este momento nos proponemos desarrollar.

La exposición está estructurada en torno a tres partes fundamentales, divididas, a su vez, en diferentes capítulos, correspondientes al análisis de los temas concretos que cada una precisa.

- La primera parte está destinada a ofrecer una visión de conjunto sobre los planteamientos filosófico-generales del pensamiento de Miguel Reale. Los capítulos que la integran representan los momentos esenciales de su concepción de la Filosofía y la Cultura.

- La segunda está centrada en su concepción del Derecho y de la Filosofía del Derecho. En realidad se trata de una división "artificial", con fines propedéuticos, pues para Miguel Reale, como podremos comprobar, la Filosofía del Derecho es la Filosofía misma, pero centrada en un ámbito concreto de la realidad humana: La experiencia jurídica, entendida como un fenómeno universal del espíritu humano.

- Finalmente, la tercera parte está destinada por entero al estudio de la axiología. En ella centraremos nuestra exposición en torno a su interpretación de los valores y la relación esencial con su pensamiento, tal como hemos defendido anteriormente. Dedicaremos el último capítulo a precisar las consecuencias que de su estudio se deducen para los temas más representativos de su sistema filosófico-jurídico.

PRIMERA PARTE

EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN MIGUEL REALE: VISIÓN GENERAL DE SU PENSAMIENTO.

CAPÍTULO I.

SUS RAÍCES FILOSÓFICAS: Preliminares al Criticismo Ontognoseológico.

1-. Planteamiento del capítulo.
2-. El criticismo kantiano.

2.1-. Reconocimiento del legado kantiano en la obra de Miguel Reale.
2.2-. Planteamientos aceptados por Miguel Reale.
2.3-. Problemas que Kant deja planteados a corrientes filosóficas posteriores.

3-. Husserl y la Fenomenología.
3.1-. Superación del cientificismo positivista y su radical naturalismo.
3.2-. El camino iniciado por la Fenomenología.

4-. El ontologismo axiológico: Scheler y Hartmann.
4.1-. La fenomenología de los valores.
4.2-. Fenomenología objetivista.

5-. Dilthey y la hermenéutica.
5.1-. La razón histórica.
5.2-. Explicación y comprensión.

6-. Neokantismo: La Escuela de Baden.
6.1-. Superación del dualismo positivismo-formalismo kantianos.
6.2-. Culturalismo historicista de la Escuela de Baden.

7-. Hegel: Historia y Dialéctica.
7.1-. Su profundo sentido de la historia.
7.2-. Comprensión dialéctica de lo real.
7.3-. Las divergencias con el sistema hegeliano.

8-. Heidegger y el Existencialismo.
8.1-. Recuperación de la radical historicidad del ser humano.
8.2-. Recuperación de la pregunta por el ser.

CAPÍTULO I

SUS RAÍCES FILOSÓFICAS:

Preliminares al Criticismo Ontognoseológico.

1-. Planteamiento.

Iniciamos esta primera parte de nuestro trabajo, centrando nuestra investigación en torno a los planteamientos filosófico-generales del pensamiento de Miguel Reale. En ella se irán analizando diferentes términos que constituyen el pórtico de acceso a lo real, ya sea de origen jurídico, filosófico, empírico-natural, práctico, o estético. Términos como: "Criticismo ontognoseológico", "reflexión histórico-crítica", "dialéctica

de complementariedad", "experiencia y cultura", "naturaleza y cultura"...etc., serán fundamentales, tanto en la evolución de su pensamiento, como para su configuración definitiva.

Esta parte nos proporcionará, por otro lado, el marco necesario desde el que poder determinar, en un segundo momento, tanto la naturaleza de la realidad jurídica, como la comprensión del Derecho como fenómeno histórico-cultural (segunda parte). Además de preparar el camino adecuado hacia la comprensión del valor, indicando el momento preciso de su génesis y ulterior desarrollo (tercera parte).

La denominación elegida "planteamiento filosófico-general", se debe a que, aunque el pensamiento iusfilosófico de Miguel Reale parte, como ya hemos dicho, de una preocupación inicialmente jurídica, muy pronto se amplía hacia la Filosofía, de tal modo que una vez configurado, el acceso más apropiado a su pensamiento, creemos, es desde este contexto filosófico general que nos disponemos a iniciar.

La actividad filosófica, por otra parte, no es fruto de una reflexión aislada, sino que surge en constante diálogo con otras explicaciones y teorías existentes. Así, al menos, lo ha entendido nuestro autor, de tal modo que toda su extensa producción se caracteriza, como decíamos, por el diálogo constante entablado con otras fuentes filosófico-jurídicas. Por esta razón hemos creído conveniente empezar este estudio sobre su pensamiento, con el análisis previo de las raíces filosóficas con las que se fragua. Este estudio, correspondiente al primer capítulo (raíces filosóficas), se verá, a su vez, completado en la segunda parte de nuestro trabajo, cuando analicemos las concepciones iusfilosóficas más representativas en la interpretación del Derecho (Capítulo III).

2-. El criticismo kantiano.

2.1-. Reconocimiento del legado kantiano en la obra de Miguel Reale.

La contribución fundamental de Kant a la Filosofía occidental, según Miguel Reale, ha sido de carácter gnoseológico, coincidiendo con la línea de preocupación principal de la filosofía moderna[1] El pensamiento moderno presenta desde su origen una acentuada preocupación por el problema del conocimiento en general, y de forma particular por el conocimiento científico[2]. Las exigencias del nuevo modelo de ciencia perfilado por Galileo -útil, experimental y matematizable-, contribuyeron notablemente al abandono de la antigua concepción filosófica orientada hacia el "ser" y los planteamientos ontológicos, por una preocupación gnoseológico-metodológica. La preocupación fundamental de la Filosofía pasó a ser el análisis del conocimiento humano, sus posibilidades, modalidades, límites, métodos... Una preocupación claramente gnoseológica que se repite, aunque desde presupuestos y metodologías diferentes, en los dos movimientos filosóficos más representativos de la modernidad: El Racionalismo y el Empirismo[3].

---

[1] Las referencias de Miguel Reale al criticismo kantiano son constantes en todos sus trabajos, tanto de Filosofía como de Derecho, por la importante influencia que el pensamiento que Kant ejerce en ambos frentes. Como fuentes básicas pueden citarse sus obras más representativas, como *Filosofia do Direito, O Direito como Experiência, Experiência e Cultura*; así como sus primeros escritos sobre la influencia de Kant en la filosofía brasileira, como *A doutrina de Kant de Brasil, Horizontes do Direito o da Historia, Filosofia do Direito en S. Paulo*, entre otros. Las ediciones sobre las obras de Miguel Reale que se citan en todo el trabajo corresponden a las su última edición según consta en Apéndice bibliográfico, salvo que se indique lo contrario.

[2] Sobre la concepción del conocimiento en la Modernidad, así como el importante desarrollo de las ciencias positivas a partir de sus nuevos planteamientos, V. RÁBADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*, Madrid, 1969 y, *Método y Pensamiento en la Modernidad*, Madrid, 1981;

[3] Sobre la importancia del "método" en ambas concepciones señaladas, V. RÁBADE ROMEO, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, y *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975.

Ambas corrientes, a pesar de sus muchas diferencias, coinciden en una misma preocupación básica: **Determinar el alcance y la posibilidad del conocimiento.** Consideración ésta que relaciona el análisis del conocimiento (gnoseología) con la preocupación por sus métodos (como planteamiento metodológico-epistemológico). No olvidemos que algunas de las obras más representativas de estos dos períodos coinciden en su radical preocupación por la búsqueda y descripción del método más adecuado al pensamiento humano: *Discurso del método* (Descartes) y *Novum Órgano* (Bacon), por citar algún ejemplo. Dos cuestiones que solo pueden desligarse conceptualmente, pues en el fondo se trata de una única preocupación: la teoría del conocimiento[4]. En diálogo con estas disputas se define la obra kantiana. Luego, aunque innovadora en sus conclusiones, se mantiene fiel a la preocupación central de su época.

La contribución de Kant a la teoría del conocimiento es justamente elogiada por Reale, reconociendo su genial solución al problema del conocimiento como un punto de referencia obligado en la historia de la Filosofía. No podemos, claro es, hacer un desarrollo exhaustivo de sus planteamientos, nos limitaremos a señalar las contribuciones que han permanecido en sus continuadores, así como algunos problemas que, según Miguel Reale, quedaron planteados a la espera de nuevas soluciones.

La filosofía kantiana viene a resolver una de las crisis más importantes de la filosofía moderna: La confrontación entre el racionalismo-que conduce a un dogmatismo ciego a la experiencia-, y el empirismo-que nos lleva a un escepticismo radical[5]. La síntesis a la que somete Kant a ambas actitudes enfrentadas, se traduce en un nuevo modo de entender la Filosofía en general, y el problema del conocimiento en particular. Es cierto, según el empirismo, que el conocimiento no puede prescindir de la

---

[4] RÁBADE ROMEO, S., *Método y pensamiento en la Modernidad*, Narcea, 1981.

[5] La lectura de Hume, hacia 1762, despertó a Kant de "su sueño dogmático", según nos confiesa en *Prolegómenos* (Prefacio). Aunque a esta influencia empirista habrá que sumar, según él mismo manifiesta, el entusiasmo por las reflexiones de Newton y Rousseau (su *Emilio* y el *Contrato Social*).

experiencia, la cual suministra el contenido del conocimiento. Pero si el conocimiento pretende tener validez universal, acorde con la moderna concepción de la ciencia, éste no puede prescindir de elementos racionales, ya que la universalidad no es una categoría sensorial, sino fruto de la razón en contacto con la experiencia, coincidiendo en esto con los racionalistas. ¿Cómo conciliar ambos aspectos necesarios para explicar la realidad misma del conocimiento?. De la solución a esta pregunta dependía la posibilidad misma de la ciencia, como fruto de la actividad cognoscitiva del espíritu humano, por eso su solución tuvo tanta repercusión, no sólo en el mundo de la Filosofía, sino de la ciencia en general[6]. Este es el tema principal de la *Crítica de la Razón Pura*, pudiéndose resumir en torno a la pregunta ¿son posibles los juicios sintéticos a priori?, es decir, que nos den informaciones sobre la experiencia y que sean, a su vez, objetivos y universales[7]. ¿Qué posibilita, pues, este tipo de juicios y qué los diferencia del resto?.

Los juicios analíticos están dotados *a priori* de validez universal y necesaria, independientemente de la experiencia, ya que en este tipo de juicios el predicado está contenido en el sujeto, designando alguna nota que está implícita en el concepto del sujeto. La contrapartida es que no amplían nuestro conocimiento de la experiencia. Los juicio sintéticos, sin embargo, son siempre *a posteriori*. Es decir, su validez no puede ser universal y necesaria, sino particular y contingente, pues lo que expresa el

---

[6] REALE, M., *Filosofia do Direito*, ed. cit., todo el Título II titulado "Noçiões de Gnoseologia" está plagado de alusiones y comentarios a la filosofía kantiana, más concretamente el apartado *A Filosofia moderna e o problema do conhecer*, cap IV, pp. 45-49.

[7] De ahí las siguientes palabras de KANT recogidas en su Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo, trad., e índice de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978: "Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicio sintéticos a priori?*" p. 54, o, "La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico *a priori* de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas: *¿Cómo es posible la matemática pura?, ¿cómo es posible la ciencia natural pura?*", p. 55.

predicado es fruto de la experiencia y su verdad o falsedad depende de ella en este doble sentido. La respuesta está en la **síntesis** que el sujeto realiza en el conocimiento científico, aportando la universalidad a lo empírico procedente de la experiencia.

La solución al problema del conocimiento de base kantiana depende, como se ha visto, del reconocimiento de la función activa y constitutiva del espíritu, dotado de una facultad de síntesis ordenadora de los datos sensibles, aportando sus propias categorías o formas de pensar: las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las *categorías o conceptos puros* del entendimiento. Definiéndose estas formas, en sentido genérico, como *condiciones transcendentales* de nuestro conocimiento del mundo, sin las cuales no es posible conocimiento alguno con pretensiones de validez. Surge, así, con la filosofía kantiana un concepto fundamental para explicar el conocimiento que habrá de dar importantes frutos: El término "transcendental", "filosofía transcendental", "condiciones transcendentales del conocimiento", "yo transcendental"... ¿Qué entiende por *transcendental*, o *filosofía transcendental*?.

> "LLamo transcendental", dice, "a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos , cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría filosofía transcendental"[8].

Por otra parte, el sujeto transcendental, el *yo pienso* kantiano, conciencia general, despersonalizada, dotada de absoluta espontaneidad, se constituye en la última condición de posibilidad del conocimiento objetivo. También se trata de un concepto

---

[8] KANT, I., *Crítica de Razón Pura*, ed. cit., p. 58.

a priori, anterior a la experiencia y posibilidad de la misma, fuente de todas las funciones *a priori* reconocidas al sujeto. Representa, pues, la unidad sintética de la apercepción, inherente y previa a toda experiencia y conocimiento posible[9].

2.2-. Planteamientos aceptados por Reale.

Hasta aquí hemos valorado la obra de Kant a la luz de los estudios que Miguel Reale realiza sobre su obra en diferentes fuentes, recapitulemos, ahora, cuáles son los logros más importantes que destaca en su obra. Los cuales serán incorporados en su propia concepción de la Filosofía, constituyendo un punto de partida necesario, aunque matizable, desde otras corrientes filosóficas.

- **El criticismo como punto de partida de la filosofía.** "Antes de analizar propiamente lo que el hombre puede llegar a conocer de la realidad", afirma Reale, "es preciso partir de un revisión misma del conocimiento humano", de sus presupuestos, de sus posibilidades[10] . Este análisis previo, sentido general del criticismo, será un punto de partida necesario en la reflexión filosófica, aunque en la concepción de Miguel Reale adquiera nuevas dimensiones, como tendremos ocasión de valorar.

- El **reconocimiento de la actividad sintética del sujeto en todo proceso de conocimiento**. Sin la actividad sintética del espíritu humano el mundo no sería comprensible, ni siquiera posible, y lo que sea la realidad sin el sujeto

---

[9] KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, ed. cit., pp. 335-338.

[10] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 65-68, dedicadas al estudio del *Sentido general del Criticismo*.

permanecería como una masa informe e ignota[11]. Acepta este punto de partida, si bien rechazará su excesivo subjetivismo, contribuyendo al olvido de la ontología como una consideración esencial, también, a la Filosofía. Veremos cómo ésta se incorpora en su sistema.

- **Reconocimiento del término transcendental como elemento necesario para explicar el conocimiento.** No es posible la comprensión de la realidad entera a la que la Filosofía pretende llegar, si no partimos de la actividad sintética y *a priori* del sujeto, así como de la aplicación de sus categorías sobre los datos empíricos, entendiéndose esta síntesis como una condición *a priori*, es decir, anterior a toda experiencia posible[12]. Aparecerá, desde entonces, una nueva manera de abordar el conocimiento, basada en determinar las condiciones previas que lo hacen posible. Reale acepta la necesidad de este planteamiento, aunque no la reducción kantiana de las condiciones transcendentales a lo meramente subjetivo-conceptual, asunto que analizaremos a continuación.

2.3-. Problemas que Kant dejó planteados a corrientes filosóficas posteriores.

Continuando con estas referencias a la filosofía kantiana, y una vez vistas sus aportaciones esenciales, nos detendremos, también de forma escueta y sintética, a desentrañar algunos problemas importantes que, según Reale, Kant deja planteados a "filosoffas posteriores".

---

[11] REALE, M.,*Filosofia do Direito*, p. 107-108 (trad. cast. 101): "A nuestro modo de ver, lo que hay de esencial en la Gnoseología de Kant, representando una contribución positiva en el pensamiento posterior, es esa concepción del espíritu humano como *transcendentalmente capaz de instaurar enlaces lógicos, sintéticamente superadores y necesariamente válidos*, en confrontación con los datos de la experiencia en que se basan".

[12] REALE, M., *O Direito como Experiência*, ed. cit., pp. 13-20, donde se ocupa de la influencia fundamental de la obra kantiana en la Filosofía del Derecho, así como en la comprensión general de la experiencia jurídica.

- **El carácter exclusivamente lógico-formal de las condiciones transcendentales del conocimiento.** Existe, a decir de Reale, "una gran artificialismo a la hora de configurar las formas o categorías *a priori* del intelecto humano", incapaces de adecuarse a todos los tipos de realidad posibles[13]. La razón, continúa, se debe a que en la filosofía transcendental kantiana "solo hay lugar para la *experiencia natural*", dejando en incógnita todo tipo de realidad que no se adecue a este modelo lógico-natural[14].

- **La fractura o abismo puesto entre naturaleza y espíritu, ley natural y libertad, ser y deber-ser**[15]. Una separación radical, piensa Reale, entre experiencia natural y experiencia ética, que conduce a una división del saber, que es unitario aunque plural, en estratos clasificados en torno a la denominación "ciencias de la naturaleza"-"ciencias del espíritu"[16]. La libertad, fundamento del saber práctico, no puede ser objeto de experiencia y por tanto de conocimiento real, siendo postulado por la razón como un imperativo necesario para regular la vida ética. Esto nos conduce a la imposibilidad de abordar de una manera real y auténtica el conocimiento propio de la Ética y de la *praxis* en general, quedando subordinado su tratamiento a un carácter exclusivamente formal[17].

---

[13] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 110 (trad. cast.103).

[14] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 16.

[15] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 15: "En este sentido me limito a señalar los dos puntos que me parecen más negativos: el primero se refiere a la fractura o *abismo* (...) puesto entre *naturaleza* y *espíritu*, *ley natural y libertad*, *ser y deber ser*, implicando una separación radical e inadmisible entre la experiencia natural y la experiencia ética y, como consecuencia, entre ciencias naturales y ciencias humanas".

[16] *Ibid.*, p 15.

[17] REALE, M., Ibid., p. 16 y 17.

En definitiva, concluye, "se puede decir que el arduo y grave problema legado por Kant a cuantos se mantuvieron fieles a los presupuestos de la filosofía crítico-transcendental, consiste en superar esta ambigüedad de una experiencia que, nacida de la libertad, se pugna como legalidad necesaria en el plano de la temporalidad"[18]. Presupuesto necesario para explicar, no sólo la posibilidad de la moral, sino de las mismas ciencias humanas que en ella se basan. De ahí que la filosofía posterior a Kant tenga que empezar por abordar este primer problema, que consistirá, básicamente, "en rescatar la libertad del mundo de la cosa en sí, para entenderla en su concreta temporalidad como constitutiva del mundo histórico-cultural al que explica y fundamenta"[19]. Esto sólo será posible desde una nueva visión de la realidad, del concepto de transcendentalidad, de la dimensión práctica del hombre..., que teniendo en cuenta lo dicho por Kant, resuelva lo que este dejó sin explicar. Aportaciones fundamentales en esta dirección será la línea continuadora de Kant, aunque crítica con los presupuestos antes mencionados. Siguiendo las argumentaciones de Reale en busca de su concepción de la Filosofía, veremos ahora las aportaciones que otros sistemas y otras autores aportan a la misma.

3.- Husserl y la Fenomenología.

Según Reale, "se debe a Husserl en un primer momento como fundador de la Fenomenología, el haber ampliado los horizontes del conocimiento hacia las ciencias del espíritu, como un ámbito más la realidad por él objetivada"[20]. El concepto de

---

[18] REALE, M., *Ibid.*, p. 17.

[19] REALE, M., *Experiência e Cultura*, ed. cit., p. 35: "En rigor, en el ámbito de la Filosofía de Kant sólo hay lugar para la experiencia natural, (...) pues la libertad no puede, en circunstancia alguna, ser objeto de experiencia, de tal modo que todo lo que resulta de la voluntad(Wilkür) como aplicación práctica, todo, en suma, lo que sería fruto de los actos voluntarios *pertenece al reino de las causas naturales*".

[20] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 20. Como estudio preciso y sintético sobre la filosofía de Husserl, V. su trabajo "Fenomenologia, Ontognoseologia e Reflexion Crítico-Histórica", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1966, fasc. 62, pp. 161-201.

"experiencia" se vio ampliado, intentando abarcar todas las manifestaciones del espíritu humano, no sólo las de carácter empírico-natural, sino también las de carácter ético-práctico.

Surgirá, como consecuencia, una nueva acepción del término "transcendental", superador de los esquemas lógico-formales kantianos, que cuente también con otros parámetros histórico-vitales como posibilitantes de un concepto más rico de experiencia. Con Husserl la Filosofía asiste a un giro importante: "el punto de partida no es ahora la posibilidad misma del conocimiento, el sujeto, sino la realidad objetivada por el sujeto"[21].

Nos ocuparemos en este momento de precisar aquellos aspectos más destacados por Miguel Reale en la filosofía de Husserl, señalando, al igual que en el caso anterior, las posibles críticas, que desde el planteamiento realeano, pueden hacerse a su doctrina.

3.1-. Superación del cientificismo positivista y su radical naturalismo.

Uno de los valores más destacados por Miguel Reale en la obra de Husserl, consiste en el importante impulso que a partir de la Fenomenología adquiere el "mundo de la vida", esto es, lo originariamente dado en la experiencia precategorial. "Lo que hay de fecundo en el pensamiento husserliano", afirma, "es la no exclusión *a priori* de cualquier dato para la plena comprensión de la realidad. No se contenta, por ejemplo, con las formas lógicas condicionadoras de las más altas expresiones del pensamiento científico, exponentes en sus enlaces y estructuras de pura racionalidad, por no

---

[21] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 20: "Según Husserl, el nuevo concepto de transcendental, supera la posición kantiana, no traduce la mera busca de formas lógicas puras, más si un retorno a las fuentes últimas de todas las formaciones cognoscitivas, de reflexión por parte del sujeto cognoscente sobre sí mismo y toda su vida cognoscitiva".

Sobre el "giro" impulsado por la fenomenología husserliana a la Filosofía y a la Teoría del Conocimiento, V. su obra *Experiência e Cultura*, ed. cit., especialmente cap. V "De la Fenomenologia à Ontognoseologia", pp. 107-126.

parecerle menos esenciales las formas pre-lógicas, las manifestaciones naturales y espontaneas del vivir común, o de la *Lebenswelt*, poniéndose, de ese modo, el problema de la *aprioricidad* misma de la relación *yo-mundo*"[22].

De ahí su conocido slogan *a las cosas mismas!*, procurando recuperar la dimensión auténtica del mundo de la vida. Esto sólo será posible, piensa Husserl, superando el lamentable estado en que se encuentran las ciencias europeas, buscando una concepción nueva de la Filosofía como ciencia estricta y universal[23]. La causa de esta situación de *crisis* se debe al auge del positivismo, así como a su modo de entender el conocimiento, basado en el "naturalismo" y en el "psicologismo lógico". Tanto uno como otro, suponen la reducción de lo real a lo meramente empírico-conceptual.

El naturalista tenderá a reducir todo a lo dado en la naturaleza, al mismo tiempo que el psicologismo lógico a reducir la "esencia de las cosas" a meros actos o acontecimientos psíquicos. Ambos, por otra parte, consecuencia de la absolutización del modelo de ciencia perseguido por el positivismo, así como de su pretensión de reducir las especulaciones sobre la realidad a meras conexiones generales de causalidad, explicables según leyes causales[24].

Husserl rechaza abiertamente los planteamientos anteriores, frente a lo que propone una verdadera revolución copernicana que Kant no supo completar, intentando

---

[22] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 21.

[23] Este es el sentir de la mayoría de sus obras constituyendo un buen ejemplo su trabajo "La Filosofía en la crisis de la humanidad europea", en *La Filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1969, o, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Buenos Aires, 1960, ult. ed. cast. trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991.

[24] HUSSERL, E., "La filosofía en la crisis de la humanidad", en *La Filosofía como ciencia estricta*, ed. cit., p.66: "La ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado".

ofrecer un nuevo rumbo en la comprensión de las ciencias en general y de la Filosofía en particular. El primer paso consiste en desterrar la tendencia actual de la ciencia representada por el positivismo, y el psicologismo naturalista, que terminan por situar en el mismo plano empiricista tanto al sujeto como al objeto, olvidándose tanto del verdadero ser de las cosas, como del poder constitutivo del espíritu.

Reale reconoce el importante legado de la obra husserliana, no solo por la dura crítica asestada contra el positivismo y su concepción monocórdica de la realidad, sino por las repercusiones de su crítica en torno a una nueva comprensión de la Filosofía y del conocimiento basada en la actitud fenomenológica. De hecho, de su concepción arrancará, como veremos, su propia comprensión gnoseológica -la ontognoseología-, eje central de su teoría iusfilosófica.

3.2-. El camino iniciado por la Fenomenología.

La Fenomenología se presenta, pues, como una alternativa al cientificismo positivista, a través de la que pueda superarse la situación de crisis en que se encuentra sumida la ciencia. Reale reconoce la implicación y transcendencia de esta nueva actitud filosófica, así como sus repercusiones en la metodología contemporánea.

Como actitud filosófica representa una nueva manera de entender la ciencia, basada en la "esfera de la intuición" y de la "causalidad motivacional", alternativa al modelo físico-causalístico. Convirtiéndose la intuición filosófica[25], desde esta nueva perspectiva, en el único modo posible de acceso a la realidad en su esencialidad y universalidad. El originario mundo de la vida contiene en sí la misma esencia de las cosas, pero desfiguradas y ocultas tras el ropaje de la ciencia, las creencias, las

---

[25] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 131-141 (trad. cast. 119-127), donde trata las Formas de conocimiento constituyendo una de ella "Los procesos intuitivos ", en este apartado las referencia a Husserl son significativas.

suposiciones... De ahí la necesidad de la fenomenología, también como método alternativo al modelo físico-experimental[26].

La Fenomenología proclama una vuelta a las cosas consideradas como realmente son (a su esencia "eidos"), y no a los meros fenómenos empíricos, porque la realidad es también valoración, motivación, sentimientos...; espíritu. Por eso pretenderá convertirse en una ciencia fundamental y estricta, en cuento sea capaz de abordar la realidad en su conjunto, así como los fundamentos del qué hacer científico. Y primera, en la medida en que aspira a ofrecer los principios puros en los que ha de apoyarse como saber universal, esto es: las condiciones transcendentales que la hacen posible como ciencia y como conocimiento[27].

Reale reconoce el mensaje de la Fenomenología como camino iniciado por Husserl hacia una comprensión unitaria del saber y de la ciencia, así como el convencimiento de que su fundamento último reside en el poder sintético y nomotético del espíritu. De algún modo podría decirse, que también estos dos principios presiden su concepción iusfilosófica, aunque finalmente Husserl, según su opinión, no parece mantenerse fiel a su inicial formulación. Ni en cuanto a lograr una visión unitaria de la ciencia, pues admite una sutil diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, al admitir que las primeras pueden ser ajenas al mundo de los valores[28]. Ni

---

[26] HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, p. 108-109: "La fenomenología se mueve en las esferas de la intuición directa, y el paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo".

[27] HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México, 1962, p. 146: "La fenomenología tiene por esencia que aspira a ser la filosofía primera y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer; y que, por ende, requiera el prescindir lo más completamente posible de supuestos, el poseer una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma".

[28] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 21: "No puede decirse que Husserl lo haya hecho de manera satisfactoria, con una clara discriminación entre el mundo de la naturaleza y el de las ciencias del espíritu".

en cuanto a su interés por el mundo precategorial y originario, pues finalmente acaba subsumiéndolo a la reflexión lógico-transcendental, alejada de la auténtica realidad del hombre y de su contexto histórico-cultural. Aspectos, ambos, claramente rechazados por Reale, y que su concepción de la Filosofía y del Derecho pretenden superar.

Sí acepta Reale, sin embargo, la aplicación de la fenomenología como método adecuado de acceso a la realidad, de hecho será incorporado en su propio sistema; ejerciendo en el análisis del fenómeno jurídico una notable influencia en cuanto al desvelamiento de la naturaleza tridimensional del Derecho, una de los aspectos más conocidos de su vasta producción iusfilosófica[29]. Debido a la profunda huella de la fenomenología husserliana en el pensamiento iusfilosófico de Miguel Reale, será objeto de un estudio más detallado en el capítulo V, titulado "De la fenomenología a la ontognoseología".

En este momento concluimos nuestra exposición sobre la huella husserliana en la obra de Reale, señalando aquellas tesis que no son aceptadas por éste, viéndose superadas en su propio sistema:

1-. **Rechazo del idealismo** al que tiende la filosofía de Husserl. "La experiencia cognoscitiva no se verticaliza en la subjetividad transcendental" (como ocurre en Husserl), pues sólo es posible como un proceso dialógico entre sujeto y objeto, esto es, "como un proceso ontognoseológico"[30]. El acto cognoscitivo no culmina en la intuición de un *eidos* inmanente a la subjetividad pura (reflexión transcendental), sino en la constitución del objeto de conocimiento como resultado final de un verdadero diálogo entre el objeto -lo que sea el ser

---

[29] REALE, M., Sobre la aplicación del método fenomenológico en la determinación de la experiencia jurídica V. *Filosofia do Direito*, pp. 361-367, en estas páginas se explica la aplicación personal del método fenomenológico en su explicación-compresión de la realidad jurídica.

[30] REALE, M., *Fenomenologia, Ontognoseologia e Reflexão Crítico-Histórica*, cit., p. 161-162.

al margen del sujeto- y el sujeto -tal como en realidad se presenta en el "mundo de la vida".

2-. Con la afirmación anterior iniciamos la siguiente crítica, que básicamente consiste en el rechazo por parte de Reale de la formulación de la última fase del método fenomenológico en términos exclusivamente subjetivo-transcendentales, adquiriendo una dimensión idealista y racionalista. Con esto se pierde la dimensión histórica y ontológica que corresponde a todo acto cognoscitivo. Toda reflexión trascendental corresponde en realidad, afirma Reale, a una "reflexión crítico-histórica", como momento culminante de un proceso, que como ya hemos dicho, no sólo en subjetivo (gnoseológico), sino "ontognoseológico". A esta "reflexión ambivalente, gracias a la cual cuanto más se desvelan las fuentes de la subjetividad más se capta el sentido de la objetividad, la denomino reflexión crítico-histórica, como momento culminante del proceso ontognoseológico"[31].

3-. Finalmente, otra de las críticas importantes que Reale hace a Husserl es la falta de una verdadera comprensión de las ciencias del espíritu o culturales, que, sin embargo, en un principio quiso fundamentar. "De ahí su tesis de que las ciencias culturales no son sino una de las *ciencias de la subjetividad*, volviéndose difícil, a pesar de todas sus consideraciones desarrolladas en *Ideen* ..., distinguirse entre ciencia cultural y ciencia eidética, quedando comprometido, en último análisis, todo el sentido axiológico e histórico inherente a la distinción de Dilthey entre explicar y comprender, inadmisiblemente reducidos a explicar y describir"[32]. Y todo ello por la falta

---

[31] REALE, M., *Experiência e cultura*, p. 118-119, *Fenomenologia, Ontognoseologia e Reflexão Crítico-Histórica*, p. 195.

[32] REALE, M., *O Direito como experiência*, p. 23-24.

de una consideración histórico-axiológica en la fenomenología de Husserl, siendo que intencionalidad y temporalidad o historicidad no son términos que se excluyan, sino expresiones que se exigen y complementan.

En resumen, Reale pretende proseguir el camino iniciado por la Fenomenología, partiendo de sus ideas renovadoras, desarrollando sus virtualidades, aunque eliminando sus raíces idealistas[33].

4-. El ontologismo axiológico: Scheler y Hartmann.

4.1-. La fenomenología de los valores.

Continuadores del método fenomenológico husserliano aceptarán sus ideas centrales, si bien dirigirán sus conclusiones hacia el campo de las ciencias práctico-valorativas, que, como antes hacíamos referencia, no fueron suficientemente tratadas por el padre de la Fenomenología.

La filosofía lógico-formal kantiana, así como la tendencia posterior hacia el positivismo, habían alejado la posibilidad de ahondar sobre la resolución de problemas de carácter ético-prácticos, al entenderse como imperativos categóricos vacíos de contenido, o como meras estimaciones ante los hechos.

La filosofía husserliana es vista, desde este contexto, como un primer intento por recuperar el valor del sujeto y de la *praxis* humana en su auténtico significado, real y

---

[33] REALE, M., *Gnoseologia, Ontognoseologia, Reflexão Crítico-Histórica*, pp. 185-188; *Experiência e Cultura*, pp. 51-55.

mundano, no como mera abstracción lógico-formal. De ahí el interés inmediato por la Fenomenología de Husserl y su "retorno a las cosas mismas, a los hechos"[34].

Pero, aunque se parte de este reconocimiento, consideran estos autores que en su filosofía, a la postre, sigue existiendo el mismo modelo de ciencia anterior, predominantemente neutral y físico-naturalista. Lo que explica, según su opinión, que en la descripción eidética, última fase del método fenomenológico, sólo haya lugar para la intuición intelectual, con significación predominantemente sensorial. Frente a lo que proponen la "intuición emocional", con clara significación axiológica. Este será el punto de partida de la Filosofía de los Valores de M. Scheler y N. Hartmann[35].

No podemos detenernos, ahora, en el alcance de estas consideraciones, ni en el análisis detallado de las sutiles diferencias entre ambos autores, que, si bien tienen un nexo común, aportan diferentes matices a su teoría axiológica. Será, sin embargo, un tema al que tendremos que volver de forma obligada en la tercera parte de nuestro trabajo, dedicada al estudio concreto de la axiología realeana, ya que constituyen una fuente esencial de inspiración en su propia concepción, entablándose un fructífero diálogo que nos conducirá hacia horizontes diferentes. En este momento son referencia en nuestra exposición, únicamente con el motivo de continuar nuestro rastreo por las raíces filosóficas de Miguel Reale.

La conexión es clara: En el epígrafe anterior estudiamos los problemas que, según su opinión, la Fenomenología de Husserl dejó planteados; en éste se pretende,

---

[34] SCHELER, M., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Ética)*, trad. cast. H. Rodríguez Sanz, Madrid, 1941, p. 87: "La filosofía sobre la base fenomenológica tiene su fundamento en los hechos y solamente en los hechos, no en construcciones de un entendimiento arbitrario. El hecho debe ser la sola regla de los juicios, y sus métodos no responden a su fin sino en la medida en que conducen a proposiciones y teorías conformes a los hechos".

[35] REALE, M., *Filosofia do Direito*. p. 137 (trad. cast., 124), donde se refiere a las repercusiones de la intuición emocional en la concepción general del conocimiento, destacando la interpretación de M. Scheler y N. Hartmann.

sin perder el legado esencial de la Fenomenología, seguir sus pasos en una línea continuadora, aunque renovadora, de las tesis husserlianas. **¿Qué es lo que aportan estos autores a la Fenomenología husserliana?, ¿por qué nuevos rumbos conducen al método fenomenológico?, ¿qué valoración recibe esta aportación en la concepción realeana de la Filosofía?.**

La filosofía lógico-formal kantiana, así como la misma Fenomenología husserliana, que aunque había pretendido partir de la realidad mundana, termina volviendo al sujeto para a partir de él llegar a la auténtica realidad, conducen a la Filosofía, irremediablemente, hacia un idealismo transcendental. Así las cosas, el sujeto se convierte en el centro de las especulaciones filosóficas, siendo éste el que nos lleve al mundo y terminando por reducirse la Filosofía a mera gnoseología o teoría del conocimiento. El ser, la realidad en sí, la ontología, queda subordinada a la gnoseología, nunca olvidada pero puesta en un segundo plano[36].

Como tendremos ocasión de apreciar cuando estudiemos la concepción filosófica de Miguel Reale, ésta es una dimensión que habrá de superarse en una integración más amplia, en la que no podrá entenderse la gnoseología sin tenerse en cuenta la ontología, ya que toda referencia al sujeto del conocimiento nos lleva a la realidad que se quiere conocer, sin la cual la actividad misma del conocimiento carecería de sentido[37].

---

[36] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 108-109 (trad. cast. 102): "En el movimiento criticista, *lato sensu*, podemos incluir doctrinas de nuestros días, ligadas especialmente a los nombres de Edmund Husserl, Max Scheler e Nicolai Hartmann, que reconocen elementos de verdad en el kantismo, más repudian su formalismo, acentuando el valor propio del *objeto* y la existencia de otros condicionantes en el acto de conocer".

[37] Tesis defendida a los largo de toda su obra *Experiência e cultura*, siendo, por otra parte, lo que quiere preservar al denominar su teoría del conocimiento con el término "ontognoseología".

4.2-. Fenomenología objetivista.

Desde esta interpretación integradora de la Filosofía, valora Reale las aportaciones de ambos filósofos, reconociendo, en definitiva, su denodado esfuerzo por dirigir su actividad hacia el problema del ser, que en su profundidad había sido dejado de lado por el idealismo transcendental[38].

Si es cierto, como mantiene el idealismo transcendental, que no es posible conocimiento alguno sin contar con la actividad de un sujeto, no lo es menos que esta afirmación presupone, como Scheler advierte, "la existencia de un ser en sí, ontológicamente anterior al mismo acto de conocimiento y condición primera de éste[39]. El ser no puede reducirse al objeto de conocimiento, pues "éste no es sino lo conocido del ser"[40].

Recuperar el interés por la aprehensión de ese algo antecedente y transcendente al acto de conocer es, pues, una de sus principales contribuciones. Aunque, según Reale, esto les llevó a caer en una objetivación ontológica que aún no comprende, en

---

[38] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 106 (trad. cast. 102): "Algunos pensadores contemporáneos" (refiriéndose a Husserl, Scheler y Hartmann) "sustentan que en la realidad hay también un *a priori material* óntico, y no apenas un *a priori* gnoseológico, o más claramente, que, si la realidad fuese indeterminada no habría posibilidad de ser captada por el espíritu, el cual no puede ser concebido como productor de objetos, *ex nihilo*, a partir de la nada"

[39] SCHELER, M., *Ética*, ed. cit., pp. 84-85: "Las esencias y sus conexiones son dadas *antes* de toda experiencia de esta clase, o sea, *a priori*; las proposiciones que en ellas encuentran su cumplimiento son verdaderas *a priori*".

[40] HARTMANN, N., *Metafísica del conocimiento*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1957, Intro., p. 15: "Las investigaciones que a continuación se exponen parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una *aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independientemente de él*".

la profundidad de sus términos, una verdadera dialéctica de complementariedad gnoseológica-ontológica inherente a toda actividad cognoscitiva[41].

Diferentes estudios sobre esta cuestión, como los de Ferrater o Rábade, coinciden en que en la fenomenología de estos autores no existe aún una clara comprensión dialéctica-transcendental del conocimiento, en la que las condiciones *a priori* del sujeto y del objeto se vean igualmente atendidas. Reconocen ambos, es cierto, la necesidad de contar con las dos estructuras, pero más como estructuras estáticas que como verdaderas estructuras dinámicas e integradoras del conocimiento, al modo como Reale las entiende.

Otra importante contribución que reconoce Reale a N.Hartmann y a Max Scheler es la influencia que ha tenido su **intuicionismo axiológico** tanto en Europa como en América, así como en la comprensión de la realidad jurídica[42]. Señalábamos en el apartado dedicado a la Fenomenología de Husserl, cómo Reale echaba en falta en su obra una clara dedicación a la axiología como fundamento esencial de la realidad humana por él objetivada-*Lebenswelt*-. Es cierto, como vimos, que hacía referencia a las estimaciones valorativas como propias del científico de las ciencias humanas, frente al de las empírico-naturales que era ciego ante estas cuestiones. Pero no se da, sin embargo, un claro tratamiento a esta cuestión, como algo esencial a la Filosofía en su intento de explicar la realidad humana. Si la Filosofía quiere erigirse como un saber comprensivo de toda la realidad humana por él objetivada, como también lo entendió Husserl, ésta no podrá prescindir de la axiología, ya que toda manifestación humana

---

[41] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 45: "Obsérvese por otro lado, que él no emplea el término *Ontogoseología*" (se refiere concretamente a Hartmann, aunque la afirmación puede hacerse extensible a Scheler) "porque tal expresión no corresponde plenamente a su colocación del problema, en el cual prevalece lo ontológico (...) en cuanto que para mí no tiene sentido cualquier primado de uno o de otro término, dada la naturaleza integrante y dialéctica de la correlación subjetivo-objetiva".

[42] REALE, *Filosofia do Direito*, p. 137 (trad. cast. 124). V. también su artículo "Política e Direito na Doutrina de Nicolai Hartmann", en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XXVI, fasc. 101, pp. 3-27.

hace siempre referencia a algún valor. Toda actividad humana es siempre valorativa y no meramente intelectual como parece deducirse finalmente de Husserl[43].

Scheler y Hartmann así lo entendieron, por lo que, frente a la intuición o descripción intelectual husserliana, plantean que es necesario partir de la "intuición emocional", pues la realidad para el hombre es siempre objeto de alguna valoración estimativa. Frente al formalismo kantiano y al intelectualismo husserliano, han tenido especial empeño en "mostrar la imposibilidad de una praxis humana que no implique necesariamente un contenido estimativo", en cuyo presupuesto se basa la ética material de Scheler[44]. Por esto Reale califica a Max Scheler, extensible sin duda a Hartmann, como "uno de los pensadores más profundos de nuestro tiempo", y uno de los que "más ha destacado la importancia del factor emocional como medio de aprehender las esencias axiológicas"[45].

Ahora bien, aunque Miguel Reale reconoce el importante legado de la filosofía de los valores de ambos autores, no estará de acuerdo en cuestiones esenciales que ahora simplemente apuntamos, desarrollándolas con más profundidad en la tercera parte de nuestro trabajo, dedicado, enteramente, a la axiología. Estas son, de forma extractada, las críticas más relevantes:

- El haber comprendido los "valores como objetos ideales", fruto de la "intuición emocional llevada a cabo por el sujeto". Así, su concepción de la

---

[43] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 171: "Cualquiera que sea el tipo de experiencia, se pone siempre la problemática axiológica, no apenas bajo el punto de vista deontológico, (...) mas también porque el valor se infiere o se presupone en cada acto cognoscitivo".

[44] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 137 (trad. cast. 124).

[45] REALE, M., *Ibid*, p. 137 (trad. cast. 124).

Filosofía y del conocimiento, le llevarán hacia un "ontologismo axiológico" difícilmente asumible según la interpretación realeana[46].

- A su vez, este ontologismo axiológico está basado en una concepción del conocimiento contraria a la concepción de Reale: "Primacía del objeto", "del apriori material", y no verdadera y auténtica complementariedad entre sujeto y objeto.

-Una indebida separación entre el problema del valor y de la historia, dejando a ésta vacía de sentido y de contenido. Los valores son considerados como objetos ideales, completos, fijos y definidos *a priori*, como "arquetipos del deber ser"; luego vaciados de verdadero contenido histórico-real. Algo, por lo demás, en clara confrontación con la axiología realeana.

5-. Dilthey y la Hermenéutica.

5.1-. La razón histórica.

Reale reconoce en diferentes pasajes a lo largo de su obra el importante legado de la filosofía de Dilthey al pensamiento contemporáneo, por representar "un puente de acceso desde las explicaciones empírico-positivistas hacia una más amplia concepción de la vida y del universo"[47].

A la filosofía de Dilthey se debe, en gran medida la recuperación de la vida, la historia, la praxis, como categorías propias de la actividad humana y del mundo sociocultural objetivado por él, así como el convencimiento de que las ciencias que lo

---

[46] REALE, *Ibid.*, p. 203 (trad. cat. 173).

[47] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 242 (trad. cast. 204-205).

estudian no pueden prescindir de estas categorías. Él se refería a las ciencias del espíritu, trabajos posteriores han puesto de manifiesto que estas llamadas *categorías de la vida* son relevantes a la hora de entender cualquier manifestación del espíritu humano, incluyendo las ciencias naturales.

Dilthey se moverá dentro de la problemática del Idealismo alemán, sin embargo nunca aceptará los postulados de la filosofía hegeliana -"Espíritu absoluto que se comprende a sí mismo", de carácter idealista y abstracto-. Su objetivo básico reside en construir un fundamento epistemológico para las ciencias del espíritu, por haber perdido su estatuto como "ciencias", así como su propia idiosincrasia con el positivismo. Tampoco Hegel, a su entender, supo dar una respuesta satisfactoria. Por lo que vuelve los ojos más bien hacia Kant. Al igual que Kant se preocupó por fundamentar el conocimiento objetivo-natural llevando cabo una crítica de la razón pura, Dilthey piensa que habrá que partir de una revisión de la razón histórica como fundamento último del conocimiento histórico propio de las ciencias del espíritu. De ahí, que como señala también Reale, "sea considerado por muchos como el Kant de la razón histórica"[48].

Ahora bien, no sería legítimo reducir toda la obra de Dilthey a una única tarea epistemológica, ya que su intención última consiste en llegar a una comprensión unitaria y global de la totalidad de la vida (*Weltanschaung*), entendida como un acontecer que se va desarrollando a lo largo de la historia. Por lo tanto cabe preguntarse, **¿de dónde procede ese saber histórico unitario al que tiende nuestro deseo de conocimiento?.** La respuesta está en la **conciencia histórica** que se fundamenta, a su vez, en la **conexión saber y vida**. Su tesis viene a decir que "la vida misma contiene saber al reflexionar sobre sí misma, al interiorizarse en su ser volviendo hacia sí misma". Así podrían entenderse "todas las manifestaciones de la vida como una objetivación del espíritu humano con carácter objetivo universal: "en ella se convierten en un saber objetivo y general los sucesos singulares provocados por nuestros impulsos y

[48] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 242 (trad. cast. 205).

sentimientos, en su confluencia con el ambiente y el destino". Luego, "esta conexión constituye la condición unitaria de la vida y del conocimiento"[49].

5.2-. Explicación y comprensión.

Por todo lo dicho, concluirá Dilthey, el método adecuado para llevar a cabo una comprensión unitaria del saber histórico no puede ser la explicación lógico-causal propia de las ciencias naturales, que reducen el conocimiento a meras relaciones de hechos. Para penetrar en el conocimiento histórico-cultural es preciso contar con un método adecuado a su naturaleza, denominado por Dilthey *comprensión*[50].

Las ciencias del espíritu se fundamentan en la "comprensión", porque su misión esencial consiste en lograr una comprensión unitaria del ser humano, teniendo en cuenta la totalidad de sus manifestaciones culturales. Comprensión que, a su vez, parte de las diferentes manifestaciones internas en que la vida misma se nos revela. No olvidemos la conexión esencial entre saber (conciencia) y vida. De ahí la necesidad de contar con la conciencia histórica (general) y la intuición volitiva como modo de acceso al saber histórico cultural. **El problema está en conciliar lo histórico, de naturaleza concreta y relativa, con la pretensión de alcanzar un conocimiento objetivo y universal afín al modelo científico.**

Dilthey no estará dispuesto a renunciar al estatuto de "ciencias" para las reflexiones histórico-vitales, admitirá que sean ciencias diferentes, con metodologías

---

[49] DILTHEY, W., *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, trad. cast. de E. Imaz, *Obras*, t.VI, p. 228: "La conexión vivida es lo primario, y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma, (...) la conexión es dada de un modo originario y constante en el vivir: la vida se nos da únicamente como *conexión*".

[50] DILTHEY, W., *Ibid*, 227: "Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la *explicamos*, la vida anímica la *comprendemos*".

distintas, pero con semejantes pretensiones de objetividad y generalidad. En torno a estas pretensiones de Dilthey surgen, sin embargo, algunas críticas importantes a su pensamiento, dando lugar a una nueva línea de pensamiento, heredera aunque renovadora de las tesis iniciales de Dilthey: La Hermenéutica de Habermas, Gadamer, Apel...

Partiendo del reconocimiento general de su obra le reprochan, sin embargo:

- **Su carácter primordialmente epistemológico,** sucumbiendo, con ello al positivismo. "El positivismo significa el fin de la teoría del conocimiento. En lugar de esta última aparecerá una teoría de la ciencia"[51].

- "La distinción metodológica que Dilthey emprende le conducirá, a su vez, a una separación ideológicamente fatal, a una ruptura violenta entre Ciencias del Espíritu y Ciencias de la Naturaleza"[52].

- En este empeño diltheyano por equiparar ambas ciencias, se acaba reduciendo el método comprensivo-hermenéutico a un modelo introspectivo, semejante a la observación empírica, que conduce a una comprensión de la teoría de la verdad como copia. Perdiéndose, con ello, en carácter eminentemente histórico de este conocimiento.

En lo que a Reale respecta, aunque reconoce abiertamente su contribución a la historia del pensamiento occidental, según acabamos de exponer, podría decirse que,

---

[51] HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 75.

[52] APEL, K.O., "La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de mediación entre ambas", conferencia que pronunció en Madrid en Diciembre de 1983, Universidad Complutense, trad. cast. J. Conill y A. Cortina., p.4

BIBLIOTECA
DE

en lo esencial, comparte las críticas anteriores, aunque no en los mismos términos. Sintetizaremos en dos las que nos parecen más relevantes.

- En la obra de Reale no existe una diferencia tan tajante entre "explicación" y "comprensión", y, por lo tanto, entre ciencias de la naturaleza y del espíritu. Frente a ello se tiende hacia un modelo más amplio de ciencia que integre en sí lo esencial de ambos planteamientos: "No se debe extremar la distinción entre *Ciencias Naturales* y *Ciencias Culturales*, en una contraposición inadmisible como la reducción de una categoría a la otra"[53]. Frente al reduccionismo o el distanciamiento que acaba en contraposición, Reale proclamará su "necesaria complementariedad"[54].

-"La categoría del valor" es una condición transcendental de todo conocimiento posible, no "algo" exclusivo de las ciencias histórico-culturales. "Cuando, por consiguiente, se afirme que las *leyes naturales son ciegas para los valores*, tales palabras son aceptables si con ellas quisiéramos apenas significar que no son los valores ni las valoraciones, como tales, lo que constituye el "algo" al que se dirigen..."[55]; pero no que sean ajenas a cualquier valor. Ya que, "si el hombre no fuera capaz de *valorar*, tampoco hubiera podido surgir la Ciencia"[56]. Tan íntima es, pues, su relación en Miguel Reale. Será ésta una de las tesis centrales de nuestra investigación, dedicando la tercera parte de nuestro trabajo a su aclaración y estudio.

---

[53] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 186.

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*, 185.

[56] *Ibid.*, 176.

6-. Neokantismo. La Escuela de Baden.

6.1-. Superación del dualismo positivismo-formalismo kantiano.

Reale reconoce en diferentes ocasiones el importante papel desempeñado por el neokantismo en las últimas décadas del siglo pasado, "sobre todo en las esferas de la escuela de Marburgo y de Baden". Según Ferrater, sus considerables diferencias no anulan el hecho de sus puntos comunes, "como el entender la filosofía fundamentalmente como teoría del conocimiento, en clara sintonía con la filosofía kantiana", así como el partir de un "claro y radical idealismo transcendental"[57]. Ahora bien, como ya hemos dicho, la filosofía kantiana había dejado planteado un fuerte dualismo o contraposición entre ciencias de la naturaleza y del espíritu. Pues bien, cada una de estas escuelas herederas de la filosofía kantiana, se centrará de forma más específica en una de estas direcciones. Mientras la de Marburgo sigue una línea físico-matemática, con una tendencia más racionalista y conceptualista, orientada hacia las ciencias de la naturaleza; la de Baden seguirá, más bien, una línea histórico-culturalista orientada hacia la comprensión de las ciencias del espíritu[58].

A la escuela de Baden se debe, en gran medida, según señala Reale, el haber retomado "el problema de la fundamentación epistemológica de las ciencias histórico-culturales, frente al modelo unificado de la ciencia positiva". Aunque la Escuela de Marburgo tendrá importantes influencias, tanto entre los culturalistas (Cassirer[59]), como en el ámbito de la Filosofía del Derecho (Stammler), por lo que volveremos a referirnos a ella en otros capítulos, nos centraremos, en este momento, en la Escuela

---

[57] FERRATER MORA., *Diccionario de Filosofía*, Alianza 1981, p. 280-281.

[58] V. CASSIRER, E., *Las ciencias de la Cultura*, F.C.E., (Breviarios), México, 1975.

[59] La relación e implicación de Cassirer con el culturalismo en general quedan patentes en especial en sus obras: *Filosofía de las formas simbólicas*. F.C.E., México, 1976, y *Las Ciencias de la Cultura*, ed. cit.

de Baden, por ser ésta la que más ha contribuido a destacar la labor de la historia y de la teoría de los valores en la Filosofía. Concepción claramente compartida por Miguel Reale. ¿Cuál ha sido, a su parecer, la aportación fundamental de la Escuela Sudoccidental alemana?.

Una de las aportaciones más destacada, expone Reale, consiste en que su interpretación de la realidad supone la **superación de dos extremos** que dominaron todo el siglo XIX:

A) **El Positivismo**: que reduce la realidad a lo meramente fenoménico, a lo fáctico; ajeno a cualquier estimación subjetiva y,

B) **El Dualismo al que somete a la realidad el formalismo kantiano**: Dualismo entre el mundo de la libertad y de la Ética por una parte, y el mundo de la naturaleza por otro. Con el agravante de que sólo en el segundo puede hablarse de experiencia en sentido estricto, "constituyéndose en modelo de cualquier conocimiento o realidad posible"[60].

6.2-. Culturalismo historicista de la Escuela de Baden.

Otro de sus logros, destaca Reale, "bajo la influencia de Windelband y de Rickert, consiste en haber destacado la importancia de la comprensión del mundo histórico cultural para llevar a cabo un visión integral de la realidad humana en todas sus manifestaciones"[61].

---

[60] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 68.

[61] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 19.

La filosofía kantiana había alejado la posibilidad de mediación entre naturaleza y espíritu, al ser el ámbito de la libertad humana y todas sus manifestaciones, una realidad inaccesible al conocimiento fenoménico. "El mérito de la obra de Baden", explica Reale, "consiste en haber intentado conciliar ambos extremos, situando el mundo histórico-cultural como un eslabón intermedio entre el reino del ser y del deber-ser"[62].

Entre los juicios de las ciencias, basados en el ser, y los relativos al deber ser (Ética), sitúan los juicios referidos a valores, en los cuales se desvelan las realidades históricas construidas por el hombre a través del tiempo, como un complejo de realidades valiosas. Esto suponía la posibilidad de admitir la legitimidad de los juicios propios de las ciencias humanas, como una realidad intermedia que daba cuenta de la síntesis de ambos estamentos aparentemente contrapuestos, con un claro intento por acercar el mundo de la cultura a la consideración de la ciencia.

A pesar de este reconocimiento general de su obra, Reale encuentra "puntos conflictivos" en su planteamiento culturalista, a la espera de nuevas soluciones. Señalaremos los más importantes a modo de conclusión sobre lo expuesto:

- En la concepción de la realidad llevada a cabo por la Escuela de Baden, aún seguirá existiendo una radical antinomia entre la naturaleza y el espíritu. La cual se presupone, a decir de Reale, "al admitir la necesidad misma de la mediación intercalar de la cultura"[63].

- Esta antinomia conduce, a su vez, a un dualismo radical entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, cuando lo que efectivamente se da en el plano

---

[62] REALE, M., *Ibid.*, p. 19.

[63] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 71.

del conocimiento, según nos explicará Reale, es una "correlación transcendental subjetivo-objetiva, que no reduce el sujeto al objeto ni viceversa, sino que mutuamente se coimplican"[64].

- El "patrón" o "modelo de ciencia" que subyace en sus explicaciones sobre la realidad, es de naturaleza científico-natural. De ahí que su concepción sobre las condiciones transcendentales del conocimiento sean, a decir de Reale, "puramente formales", y ajenas a cualquier consideración estimativa "real"[65].

- Al decirse "ajenas a cualquier consideración estimativa real", no significa que no se ocupen del "valor" como cualidad de los "objetos valiosos". Pero su concepción del valor tiene un carácter, fundamentalmente, ideal. No como "algo real" o "experienciable", sino como "simples paradigmas puestos *ab extra* del proceso histórico, desempeñando una mera función heurística o de tabla de referencia gnoseológica"[66].

7-. Hegel: Historia y Dialéctica.

Son muchas las ocasiones en que Reale hace referencia explícita a la obra de Hegel, reconociendo su aportación singular en el campo de la filosofía moderna, así como su gran influencia en la filosofía contemporánea. Ni podemos desarrollar esta aportación en toda su extensión, ni pretendemos resumir en este apartado todas las alusiones que Miguel Reale hace a su extensa obra. Nos limitaremos, como en los demás casos, a señalar las aportaciones más significativas por él destacadas, así como su influencia posterior en diferentes corrientes y doctrinas, o en su propio pensamiento.

---

[64] REALE, *Ibid.*, p. 72.

[65] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 20

[66] REALE, M., *Ibid.*

Dos son las aportaciones más destacadas por Reale:

- **Su profundo sentido de la historia**, como una realidad esencialmente inherente al hombre, sin la cual no puede entenderse la vida humana.

- **Su concepción dialéctica de la realidad y del conocimiento**, con el propósito de superar el dualismo kantiano en la unidad de un saber universal de la totalidad de lo real *(Wisenchaft)*.

7.1-. Su profundo sentido de la historia.

Bajo la obra de Hegel late un pretencioso proyecto filosófico, por lo que puede ser considerado como el último gran sistema filosófico occidental: La elaboración de una **teoría unitaria, total y cerrada sobre toda la realidad.** Para su realización plena se propondrá partir de la unidad integral de las corrientes filosóficas anteriores. O, dicho de otro modo, de la crítica y superación de las filosofías anteriores, emergiendo la suya como una superación unitaria e integral de todas las demás. Esto justifica la necesidad que encuentra de dar respuesta a los problemas planteados por la Filosofía en general y por la kantiana en particular.

La filosofía kantiana había desembocado, según analizamos en apartados anteriores, en un radical dualismo entre entendimiento y razón, fenómeno y *noúmeno*, ser y deber ser, teoría y *praxis*,... Esta radical escisión implica que parece imposible poder elaborar una única teoría, absoluta y total sobre la realidad en su integridad[67]. Estas eran las conclusiones a las que Kant había llegado tras un profundo análisis crítico del conocimiento humano. Para Hegel, sin embargo, la Filosofía debe ser ciencia, saber

[67] HEGEL, W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, I Lógica*, p. 102: "El resultado de la filosofía de Kant consiste en haber despojado a la razón de toda determinación y de toda autoridad y en haberle dado la conciencia de absoluta independencia"

efectivo y pleno, y no mera crítica del conocimiento: "Un sistema absoluto y racional de la totalidad de lo real"[68]. Y, esta sólo será posible desde una concepción dialéctica de la realidad y del conocimiento. De ahí la importancia que este término adquirirá en la filosofía hegeliana.

7.2-. Comprensión dialéctica de lo real.

El carácter dialéctico de la realidad significa que cada cosa es lo que es y sólo llega a serlo en interna relación y dependencia con otras cosas, y en última instancia en relación con la totalidad de lo real. Desde esta perspectiva, se comprenderá la realidad como un todo, sin que con ello se quiera eliminar la relativa independencia de cada cosa en su singularidad, sino como parte integrante e inseparable del todo[69].

Admitida la naturaleza dialéctica de la realidad en su constante desenvolvimiento, el conocimiento de la misma sólo será posible, piensa Hegel, desde una concepción análoga del conocimiento: Como la realidad es dialéctica, también será dialéctico el conocimiento de la misma, en cuanto que éste se comprenderá como un momento o dimensión de lo real. El saber se configura dialécticamente como la síntesis o superación de dos momentos diferentes pero complementarios: El ser (lo real) y el pensar (la razón). Afirmación que nos conduce hacia el famoso paralogismo hegeliano: *Todo lo real es racional y todo lo racional es real*[70]. Cada polo de esta relación sólo

---

[68] HEGEL, W., *Filosofía del Derecho, Prefacio*, p. 14: Entender qué es el objetivo de la filosofía, puesto que lo que es, es la razón"

[69] HEGEL, W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Lógica*, p.16: "Es punto esencial de la lógica saber que la dialéctica es una ley constitutiva del pensamiento, y que, como entendimiento, el pensamiento se niega y contradice así mismo".

[70] HEGEL, W., *La fenomenología del espíritu*, México, 1966, p. 245: "La Razón es el espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad, y es consciente de sí misma como de su mundo, y del mundo como de sí misma"

existe en y con referencia al otro, aún admitiéndose la individualidad y concreción específica de cada uno.

Reale valora esta concepción hegeliana del conocimiento, en la medida en que puede ser entendida como una "superación del modelo kantiano, de naturaleza estática y ahistórica"[71]. En Kant la actividad del sujeto consiste en imponer las "formas" o categorías puras a la realidad, al contenido de la experiencia, sin que se de una verdadera complementariedad dinámica entre sujeto y objeto.

"El maestro de la *Fenomenología del Espíritu*", prosigue Reale, "no se conformó con una adecuación estática entre lo empírico y lo racional, sino que, partiendo de la fuerza sintética del espíritu, llevó a cabo una verdadera fusión entre lo real y lo racional"[72]. Para Hegel carece de sentido lo empírico que no sea racional, o lo racional que no sea empírico, porque el conocimiento es entendido de forma dinámica como "síntesis procesal-dialéctica entre sujeto y objeto".

7.3-. Las divergencias con el sistema hegeliano.

Aunque esta concepción del conocimiento es claramente aceptada por Reale, como tendremos ocasión de analizar, no las conclusiones a las que llega Hegel, como:

- **Su idealismo absoluto**: al que le conduce la reducción del ser al pensar, de tal modo que el mismo desarrollo del pensamiento, envuelve en sí el contenido de la experiencia confundiéndose en ella. Lo que conduce, irremediablemente, hacia un "monismo idealista"[73].

---

[71] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 111 (trad. cast. 104).

[72] *Ibid.*

[73] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 154-155 (trad. cast. 137).

- **Monismo idealista**: que compromete tanto al sujeto como al objeto, ya que el proceso dialéctico encaminado a superar sus diferencias, tienden a la identidad entre ambos. Es decir, a la reducción de uno al otro. Reduccionismo, éste, rechazado de plano por Reale, frente a lo que propondrá una verdadera dialéctica de implicación y polaridad, que puede recordar la dialéctica hegeliana, aunque con importantes diferencias, como estudiaremos en el capítulo "Dialéctica y ontognoseología"[74].

- **Historicismo absoluto**: Reale destaca de la obra de Hegel, ya lo hemos dicho, el haber puesto de manifiesto el carácter dinámico del conocimiento humano, así como la "esencial correlación existente entre realidad e historicidad"[75]. Ahora bien, al identificarse en la unidad del "Espíritu absoluto", las diferentes manifestaciones del "Espíritu objetivo" y del "Espíritu subjetivo", termina por perderse el verdadero sentido histórico, procesal y concreto. Es lo que se denomina "historicismo absoluto", o, lo que es lo mismo, "Espíritu que se comprende a sí mismo en la historia". Esta otra consecuencia de la filosofía hegeliana será rechazada claramente por Reale, afirmando: "En realidad, el historicismo absoluto es una contracción en términos, una historia que de antemano ya es, y apenas se revela misteriosamente a los hombres y por los hombres[76].

En cualquier caso, y a pesar de sus divergencias, son muchas las ocasiones en que Reale reconoce el legado de la filosofía hegeliana a la posteridad, "abriendo

---

[74] REALE, M., *Op. cit.*, p. 113 (trad. cast. 105): "En conclusión, no estamos de acuerdo con la concepción que Kant tenía del espíritu, (...). En cierta medida, es preciso retomar el camino de Hegel, que comprendió bien las apuntadas deficiencias, pero, al procurar superarlas, atendiendo a las exigencias concretas de lo real, según su dialéctica de opuestos, comprometió la libertad instituidora del espíritu".

[75] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 75.

[76] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 139.

caminos fecundos" al pensamiento en general[77]. Por lo que será motivo de diferentes reflexiones a lo largo de sus obras.

8-. Heidegger y el Existencialismo.

En el recorrido por las corrientes de raigambre historicista merece una atención significativa en el análisis de Miguel Reale, la filosofía existencialista, especialmente la de origen heiedeggeriano[78]. Esta nueva corriente viene a poner de manifiesto, frente al idealismo absoluto hegeliano, que lo verdaderamente primero y originario no es el todo, sino la existencia humana, individual y concreta.

El sistema dialéctico hegeliano, como vimos, envuelve lo singular y concreto dentro del todo, perdiéndose la autonomía, así como la libertad radicalmente constitutiva del ser humano. Frente a esto, la idea que subyace al existencialismo es la recuperación del hombre como ser individual, radicalmente libre, "en la ineludible tarea de hacerse ser hasta en el más pequeño detalle"[79]. O, en palabras de Heidegger: "El ser que existe en el mundo es el *Dasein*", definido por "el concepto formal de existencia", esto es, por su radical apertura al mundo de la vida, representado bajo la

---

[77] REALE, R., *Verdade e Conjetura*, p. 171-181 (donde se refiere a las influencias de Hegel en la Fenomenología y el Existencialismo).

[78] Las referencias a la obra de Heidegger, así como a las repercusiones de sus planteamientos, tanto en la historia general de las ideas, como en su propio planteamiento, son constantes en todos sus trabajos, entre los que destacan: - Estudio recogido en *Verdade e Conjetura*, ed. cit. , bajo el título "Filosofia fenomenológica e existencial", p. 170-181. - Así como las diferentes alusiones que aparecen en *Filosofia do Direito*, *O Direito como Experiência*.o en su *Teoria Tridimensional do Direito*, a propósito de su relación con la fenomenología y la historia. Siendo, por otra parte, las fuentes aquí citadas.

[79] SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 40-42.

expresión "ser-en", que significa "la relación constitutiva del ser humano con el mundo"[80].

Como puede apreciarse por la afirmación anterior, así como por otras muchas semejantes de *Ser y Tiempo*, el punto de partida del análisis de la realidad humana para el existencialismo será el "mundo de la vida" de origen husserliano, poniéndose de manifiesto la esencial implicación entre éste y la fenomenología. Aunque, según señala Reale, existe una diferencia fundamental; así, mientras en la indagación filosófica de Husserl se hecha en falta un más atento examen a la experiencia histórico-axiológica como categoría vital del hombre y de la realidad por él objetivada, en el existencialismo en general y en Heidegger de forma especial, "se parte de la absoluta y radical historicidad del ser humano"[81]. Aspecto éste claramente aceptado por Reale, siendo también una de sus máximas aspiraciones.

Podemos concretar las virtualidades más destacadas por Reale del existencialismo de Heidegger, en torno a las siguientes cuestiones.

- Recuperación de la radical historicidad del ser humano.

- Recuperación de la pregunta por el ser.

8.1-. Recuperación de la radical historicidad del ser humano.

Afirma Reale, "el análisis de la historicidad del ser humano *(Dasein)* trata de mostrar que éste no es temporal por estar dentro de la historia, más por el contrario,

---

[80] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. de J. Gaos, México, 1ª ed. 1951, 2ª ed. 1971. A "propósito de el ser en el mundo" (*In-der-Welt-sein*), sec.I c.2 n.12, p. 65 y ss.

[81] REALE, M., *O Direito como Experiência*, ed. cit., p. 23.

sólo existe y puede existir históricamente, por ser temporal en el fondo de su ser"[82]. Todo el capítulo V de *Ser y Tiempo*, está dedicado a desarrollar la historicidad inmanente del ser humano. Afirmaciones como las siguientes lo ponen de manifiesto: "la historia es inherente al ser del *Dasein*, pues este ser se funde en la temporalidad", o, "el hombre es un ser histórico, y su historicidad deriva de su temporalidad", siendo en rigor, "un modo de temporalidad"[83].

Reale reconoce la trascendencia de estas afirmaciones en el rumbo posterior de la filosofía contemporánea, traduciéndose en la necesidad de contar con la historia, la cultura, el contexto, las circunstancias,... para poder llegar a una verdadera comprensión de lo que el hombre sea, así como de su relación con la historia y con el mundo que le rodea. Preguntarse por el ser, supone la pregunta por su historia, *Ser y Tiempo* lo pone de manifiesto[84].

Por otra parte, el punto de partida existencial heideggeriano, conlleva una superación del "yo pienso" racionalista, de origen cartesiano, presente aún en la filosofía transcendental kantiana e incluso en la husserliana. Pues el "*yo-pienso-algo en el mundo*, implica reconocer su indiscutible historicidad, su proyectarse y hacerse en el mundo, reclamando la temporalidad inherente a toda actividad cognoscitiva"[85]. "En la posición heideggeriana", prosigue, "no se afirma una simple posición esquemática sobre el fluir temporal", sino que va más lejos, poniendo de manifiesto "la radical temporalidad del ser humano"[86]. En resumen, no sólo reconoce el gran mérito de su afirmación, sino que ejercerá una importante influencia en su propia concepción de la

---

[82] REALE, M., *Ibid.* p. 23. V. *El ser y el tiempo*, ed. cit., 1951, p. 433.

[83] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, ed. cit., 1971, p. 402-428.

[84] REALE, M., *Filosofia do Direito*, ed. cit., p. 50 y 51.

[85] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 27.

[86] REALE, M., *Verdade e Conjetura*. p. 179.

relación entre tiempo y valor, elemento fundamental de su comprensión del hombre y de la historia, comúnmente conocido como "historicismo axiológico"[87].

A pesar de lo dicho, Reale piensa que la comprensión de la historia en la obra de Heidegger, "le conduce, paradójicamente, a una comprensión radicalmente a-histórica"[88]. Pues, como demuestra V. Ferreira da Silva, "no es en realidad el hombre quien traza y determina la configuración de su propia historia", ya que ésta envuelve su propio destino. La razón se debe, continúa, a que el ser del hombre en el existencialismo heideggeriano, es un "ser arrojado", "que desarrolla su actividad dentro de una dirección y directrices ya prescritas"[89].

Reale no admite este planteamiento sobre la historia, aceptando en este punto la interpretación que sobre su pensamiento lleva a cabo Berdiaeff, cuando afirma "que el existencialismo, bajo varios aspectos, se plasma en las matrices mismas de la doctrina que combate"[90]. De tal modo, concluye Reale, "que en ambos casos, el drama humano o, está escrito por un todo que envuelve al hombre y con él se confunde, o ya está escrito y el hombre, a pesar de habitar en la proximidad del ser, se ve condenado a recitar un papel que ignora, y cuya ignorancia es la angustia constitutiva de su existir"[91].Frente a estas dos concepciones enfrentadas sobre la historia, sin admitir por entero ninguna de ellas, aunque reconociendo sus geniales contribuciones, emerge el

---

[87] A propósito de esta relación señalada escribe REALE: "Con ella se abrió (se refiere al concepto de la temporalidad del ser humano en Heidegger), a mi entender, la posibilidad de correlacionar más profundamente tiempo y valor, rumbo a lo que denomino *historicismo axiológico*", en *Verdade e Conjetura*, p. 179.

[88] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 139.

[89] FERREIRA DA SILVA, V., "Ideas para un nuevo concepto del hombre", en *Revista Brasileira de Filosofía*, vol. I, fasc. 4, 1951, pp. 423 y ss.

[90] BERDIAEFF, *Cinq Méditations sur l'Existence*, trad. de Vildet-Lot, 1936, p. 44.

[91] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 140.

historicismo axiológico de Miguel Reale, sin duda alguna, una de los aspectos más representativos de su doctrina.

8.2-. Recuperación de la pregunta por el ser.

Otra de las contribuciones fundamentales de Heidegger a la historia de la Filosofía, según afirma Reale, consiste en la recuperación del "interés por lo real", por el "problema del ser", por la "realidad en sí"; eterna pregunta de la Filosofía que la Modernidad, a pesar de sus logros, no supo resolver. La filosofía de Heidegger tratará de renovar la preocupación original por la naturaleza del ser, como realidad anterior, originariamente dada en el mundo de la vida[92].

Aunque su análisis pasa por una consideración previa del ser humano, sobre todo en las últimas reflexiones de su filosofía, en las que el hombre constituye el "lugar de desvelamiento de la verdad", de ahí su renovado interés por el humanismo.[93]. También la filosofía moderna, especialmente la kantiana, comprendió la necesidad de este planteamiento, pero a decir de Heidegger, terminará por comprender al ser desde el sujeto, reduciendo lo real a lo meramente pensado (Hegel). Por esto su "analítica existencia" opta por la fenomenología como método, con la finalidad de poner de manifiesto, desocultar, revelar el auténtico sentido del ser; haciendo ver lo que se muestra, tal y como se revela a sí mismo[94].

---

[92] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 135.

[93] De ahí uno de sus últimos trabajos -*Brief über Humanisme-(Carta sobre el Humanismo)*, escrita como respuesta a diversas cuestiones planteados por J. Bauret en carta anterior, entre las que se encontraba la cuestión sobre cómo volver a dar sentido al Humanismo.

[94] En la *Carta sobre el Humanismo*, también Heidegger se refiere a esta cuestión, admitiendo que continuará aceptando el método fenomenológico como análisis sobre el ser.

Reale acepta claramente este punto de partida para la Filosofía, encontrando en Heidegger el gran mérito de haber recuperado el interés por el ser, esto es, por la ontología, gran preocupación en toda su teoría iusfilosófica, tanto en el conocimiento de la realidad en general, como de la jurídica en particular. En su concepción de la Filosofía habrá una importante coincidencia con el planteamiento ontológico heideggeriano, "el convencimiento de que en todo conocimiento hay siempre algo dado anterior, que toda pregunta presupone": El ser que se quiere aprehender[95]. Lo que significa que en toda indagación sobre lo real hay siempre una preocupación anterior por el problema del ser, tal como Heidegger lo entendió.

Sin embargo, no compartirá su forma de entender el acceso a la realidad, una de las últimas preocupaciones del pensamiento heideggeriano. Frente a la Metafísica (en la que engloba toda la filosofía abstracta, especialmente a partir de Platón) y su lenguaje racional, incapaz de darnos una visión original del ser, se hace preciso, afirma Heidegger, una vuelta a la recuperación poética del lenguaje, entendido como "la casa de ser". "La poesia no es sino uno de los modos de esbozar luminosamente la verdad, es decir, el poetizar en este sentido más amplio"[96].

Reale valora el lenguaje poético, así como la fuerza de la intuición o el sentimiento en la aprehensión de la verdad, de hecho la poesía es otra de sus actividades que merecen ser destacadas[97]. Pero frente a la comprensión de la "intuición" o el "lenguaje poético" como único modo posible de desvelar la verdad, Reale piensa que

---

[95] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 359.

V. en esta misma dirección, ANTÔNIO J. BRANDAO, *O Direito, Ensaio de Ontologia jurídica*, Lisboa, 1942, p. 44.

[96] HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, trad. cast. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1967, p. 60 y ss.

[97] Sobre este particular resultan un espléndido ejemplo sus obras sobre poesia, entre las que pueden destacarse, *Poemas do Amor o do Tempo*, Saraiva, 1965; *Poemas da Noite*, Editora Soma, S.Paulo, 1980; *Sonetos da Verdade*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1984; o, *Vida Oculta*, Stefanowski Editores, S. Paulo, 1990.

la Filosofía es, fundamentalmente, concepto y razón, ahora bien, racionalidad no es sinónimo de formalismo o conceptualismo abstracto como heidegger supone, sino de diálogo abierto entre el espíritu y lo originariamente dado, según parámetros lógico-conceptuales sin los cuales no podría llevarse a cabo conocimiento alguno, ni la Filosofía como tal hubiera podido aparecer en la faz de la cultura humana, asunto que trataremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO II.

CONCEPCIÓN INTEGRAL DE LA FILOSOFÍA EN MIGUEL REALE: SUS CARACTERES. FILOSOFÍA Y CIENCIA.

1-. Concepción integral de la Filosofía.

2-. Definición de Filosofía: Sus caracteres.

2.1-. Punto de partida: Su origen histórico-cultural.
2.2-. Universalidad y radicalidad.
2.3-. Actividad crítica.
2.4-. Actividad axiológica.
2.5-. Comprensión histórico-cultural de la realidad humana.
2.6-. Comprensión unitaria de lo real: Cosmovisión.

3-. Filosofía y ciencia.
3.1-. Acepciones de la palabra "ciencia".
3.2-. Relaciones entre Filosofía y Ciencia.
3.3-. Superación del positivismo y su reducción de la Filosofía a "ancilla scientiarum".
3.4-. Filosofía, ciencia y humanismo: La unidad del saber.

CAPÍTULO II.

CONCEPCIÓN INTEGRAL DE LA FILOSOFÍA EN MIGUEL REALE: SUS CARACTERES. FILOSOFÍA Y CIENCIA.

1-. Concepción integral de la Filosofía en Miguel Reale.

En el capítulo anterior analizamos las corrientes filosóficas o esquemas de pensamiento que, tras nuestro estudio sobre sus raíces filosóficas, más huella habían dejado en la concepción filosófica de Miguel Reale. Siguiendo su propia interpretación de la historia de la Filosofía se vislumbra un hilo conductor del pensamiento occidental

que parece conducirnos hacia una visión, cada vez más integral, de la Filosofía y del conocimiento en general[1].

Es en este movimiento pendular de la historia hacia la búsqueda de modelos más amplios de ciencia, en los que se cuente también con parámetros pragmático-vitales, donde adquiere sentido y consistencia propia la interpretación personal de la Filosofía en Miguel Reale. Su concepción no constituye un coto cerrado o aislado, sino que, según él mismo nos explica, se sitúa en una corriente integradora de las ciencias en general[2].

Frente a estas otras concepciones filosóficas, aunque en constante diálogo con ellas, Reale entiende la Filosofía como un saber integral en el que se busca la comprensión unitaria de la totalidad de lo real. Búsqueda interminable que solo puede entenderse a la luz de las siguientes afirmaciones, algunas de las cuales ya habían sido puestas de manifiesto por las filosofías anteriores:

- La Filosofía como actividad crítico-axiológica.
- Universalidad y radicalidad en sus planteamientos.
- Comprensión histórico-cultural de la totalidad de lo real.

Pues bien, una concepción integral de la Filosofía, al modo como Reale parece entenderla, no puede prescindir de ninguna de estas categorías. Definiéndose, así, como síntesis racional y unitaria del conocimiento en general. No sólo del proporcionado por las ciencias en sus diversas modalidades (empíricas, formales, de la naturaleza, del espíritu...), sino también de la aprehensión e intuición de realidades histórico-culturales,

---

[1] REALE, M., *Experiência e Cultura*, concretamente el cap. II "Sentido del pensar de nuestro tiempo", pp. 43-61.

[2] REALE, *Ibid.*, p. 56: "En el fondo, lo que inspira a muchos pensadores de nuestros días es la superación, en una nueva y poderosa síntesis, de explicaciones incompletas y unilaterales, ya sean polarizadas en el sentido del sujeto, o convergiendo internamente para la transcendencia del objeto".

ético-valorativas, axiológicas, estéticas, religiosas..., como parte integral de la realidad humana[3].

2-. Definición de Filosofía. Sus caracteres.

No se trata de buscar una definición más o menos completa y detallada de la Filosofía, algo que, por otra parte, Miguel Reale rechaza de plano, sino de encontrar una acepción que se ajuste, lo más posible, a su esencia, a su principal objetivo. Muchas son las referencia y alusiones que Miguel Reale dedica a dilucidar esta cuestión, donde puede apreciarse su destacada contribución en la didáctica de la Filosofía. El profesor explica su propia concepción en la mayoría de sus obras, constituyendo, en algunas de ellas, el tema central de debate, siendo, en otras, motivo de reflexión constante[4]. En cualquier caso, se trata de un tema crucial que afectará a toda su comprensión de la realidad, del mundo y del Derecho. Señalaremos algunas de estas consideraciones que nos parecen más significativas:

-"Estudio de las condiciones últimas o de los primeros principios que gobiernan tanto la realidad natural como el mundo moral"[5].

-"Comprensión crítico-sistemática del universo y de la vida"[6].

-"Comprensión unitaria de todos los bienes culturales"[7].

---

[3] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 5-10 (trad. cast. 21-25).

[4] Sobre los temas más relevantes tratados en cada obra, V. Anexo en Bibliografía.

[5] REALE. M., *Filosofia do Direito*, p. 12 (trad. cast. 27).

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

Muchas más acepciones o definiciones semejantes a éstas podríamos añadir, pues como hemos dicho, las referencias al auténtico significado de la Filosofía en Reale son una nota característica de todos sus trabajos. Pero baste con estas, de momento, para recoger las que, creemos, son las notas esenciales de su comprensión personal de la Filosofía. En su explicación y exposición podremos comprobar, de nuevo, su impresionante conocimiento y dominio de la historia de la Filosofía, su propia concepción surge en diálogo abierto con otras corrientes filosóficas próximas a su pensamiento, y que en lo esencial han sido analizadas en el capítulo anterior. En este nos ocuparemos, como decimos, de perfilar su peculiar interpretación de la Filosofía en el análisis de sus características más importantes:

2.1-. Punto de partida: Origen histórico-antropológico de la Filosofía.

Se parte del reconocimiento de la Filosofía como una manifestación cultural del espíritu humano. Lo cual nos llevará a plantearnos que, "antes de hablar de su origen histórico, que puede ser un hecho más o menos demostrable", es preciso partir de su "origen antropológico -cultural", poniéndose de manifiesto, desde el primer contacto con su obra, sus profundas convicciones culturalistas: "el primer origen de la Filosofía está en el hombre y en su manifestación como ser histórico cultural". Sólo desde esta perspectiva puede entenderse que la Filosofía, además, tenga un origen determinable en el tiempo, fruto de un contexto y situación determinada.

A pesar de las semejanzas biológicas del hombre con el animal, explicables desde la evolución biológica, el abismo que les separa sólo es plenamente comprensible recurriendo a la noción de "evolución cultural"[8]. La progresiva adaptación del hombre al medio le lleva, irremediablemente, a su distanciamiento de la naturaleza, en la construcción de un mundo paralelo. Y este mundo alternativo, fruto de la actividad

[8] Aspecto profundamente analizado por Monod en su obra *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1974, pp. 158-160, sobre la que volveremos a lo largo de nuestra exposición.

humana, sólo puede entenderse partiendo del hecho de que el hombre es ante todo un "ser cultural", que dirige sus actividades hacia la progresiva transformación del medio en mundo. Es esta característica, inherente al hombre, la que explica el origen de la Filosofía como fruto maduro de esa actividad, encaminada, ahora, hacia la comprensión del mundo que le rodea así como su propia historia. El origen de la Filosofía es, pues, según lo expuesto, de naturaleza no sólo histórica, sino, antes que ésta, de naturaleza antropológico-cultural.

2.2-. Universalidad y Radicalidad.

Una de las características generalmente admitida como punto de partida en cualquier definición sobre la Filosofía, es aquella que hace referencia a la propia etimología de la palabra, como "amor" o "amistad" hacia la sabiduría. También Reale acude a ella cuando en sus diferentes trabajos sobre "Filosofía general", se ocupa de la "noción preliminar de la Filosofía":"La Filosofía refleja en el más alto grado esa pasión por la verdad, ese amor por la verdad que aspira a conocerla cada vez con mayor perfección, y que no ceja en el empeño de llegar a penetrar en los últimos presupuestos de aquello que se sabe"[9]. De donde podemos extraer dos consecuencias o caracteres importantes para la Filosofía: Su radicalidad y su universalidad.

A) Radicalidad de la Filosofía.

Un filósofo auténtico, señala Reale, "es aquel investigador incansable que se esfuerza constantemente", y que no cesa en su empeño, "por replantearse las preguntas formuladas, a fin de alcanzar las auténticas respuestas, la explicación última y primera de la realidad"[10]. En palabras de Ortega: "La Filosofía es un saber radical y lo es

---

[9] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 5 (trad. cast. p. 21).

[10] REALE, M., *Ibid.*, p. 6 (trad. cast. p. 22).

porque se plantea los problemas últimos y primeros, por tanto los radicales: y porque se esfuerza por pensarlos de modo radical"[11]. De ahí que sea, ante todo, una tarea que se distingue por su profundidad.

Por la profundidad de sus preguntas se comprende que sea una actividad que nunca concluye, pues nunca es plenamente satisfecho el penetrar progresivamente en toda las órbitas de la realidad. De ahí las siguientes palabras de Reale: "Se trata de una búsqueda incesante de una totalidad de sentido donde poder situar al hombre y al cosmos"[12].

B) Universalidad de la Filosofía.

La Filosofía se constituye como un saber universal en un doble sentido:

1º-. Porque las preguntas que se plantean pretenden abarcar la totalidad de lo real. Es decir, llegar a una comprensión total de la realidad humana y del mundo: Cosmovisión (*Weltanschaung*).

2º-. Porque las cuestiones por las que se pregunta tienen un alcance universal, esto es, preocupan a todos los seres humanos, independiente de quién sean o en qué parte del mundo vivan[13].

---

[11] ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid, 1979, p. 210.

[12] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 6 (trad. cast. 22).

[13] Curiosamente, la novela que está teniendo tanto éxito entre nuestros jóvenes, *El mundo de Sofía*, pretende trasmitirles en la primera presentación de la filosofía su universalidad y radicalidad propias, que consiste más en las preguntas que en las soluciones. Sirvan estas frases como ejemplo : "¿Hay, no obstante, algo que debería interesar a todo el mundo?, ¿existe algo que concierna a todos los seres humanos, independientemente de quienes sean o de en qué parte del mundo vivan?. Sí, querida Sofía, hay algunas cuestiones que deberían interesar a todo el mundo. Sobre estas cuestiones trata este curso."... "La mejor manera de aproximarse a la filosofía es plantear alguna preguntas filosóficas", J. GAARDER, ed. Siruela, pp. 12 y ss.

En su "Introducción filosófica general", primera parte de su obra más conocida y donde aborda la mayoría de sus planteamientos personales, *Filosofia do Direito*[14], describe Reale, de forma precisa y detallada, esta característica esencial de la Filosofía. Donde afirma: "La Filosofía es una actividad permanente del espíritu, inspirada en el deseo de mantener constante la universalidad de determinados problemas, atemperándose a las diferentes situaciones de lugar y tiempo"[15].

Ahora bien, prosigue, no por ello pierde su actualidad, ni su carácter universal, ya que "la universalidad de la Filosofía radica, en cierta forma, más en los problemas que en las soluciones[16]. Palabras éstas que nos recuerdan, de nuevo, a la filosofía orteguiana, pues, también es este punto, hay una cierta comunión de ideas: "Por eso es la filosofía el único conocimiento que para ser lo que tiene que ser, no necesita lograr la solución de sus problemas, por tanto no necesita tener buen éxito en la empresa. Aún siendo un perpetuo fraçaso está perpetuamente justificada como humana ocupación porque la fuerza de la filosofía, a diferencia de otros modos de conocimiento -ciencia, técnica, sapiencia vital o saber mundano, etc.- no se funda en el acierto de sus soluciones sino en la inestabilidad de sus problemas"[17].

De lo dicho hasta el momento podemos concluir con Reale, que "el sentido de la universalidad es inseparable de la Filosofía", tanto por su pretensión de profundizar en las raíces últimas de los problemas, como por su deseo constante de descubrir la

---

[14] Esta primera parte a lo que nos referimos, la única traducida al castellano en ed. cit., ha dado lugar a una segunda obra independiente, bajo el titulo *Introdução à Filosofia*, ed. cit., que, según se especifica en Anexo-bibliografía coincide en su totalidad con los capítulos de la primera, si bien introduce dos nuevos bajo el título V "Teoria de lo bello e Teoria do Ser" (Cap. XIX: *Estética* y cap. XX *Metafísica*). Por esta razón en las citas nos referiremos sólo a la primera obra citada, sólo cuando hagamos referencia a alguno de los capítulos no incluidos utilizaremos la segunda.

[15] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 8 (trad. cast. 23).

[16] *Ibid.*, p. 8 (trad. cast. p. 22).

[17] ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, ed. cit., p. 210.

verdad. Ahora bien, "la verdad no tiene una única forma, no es absoluta y definitiva, sino que se presenta a través de diferentes teorías y sistemas". "La verdad recibe, constantemente, nuevos impulsos y perspectivas, en un dinamismo que, no por ello, contradice su pretensión de universalidad"[18]. De ahí la necesidad de contar con un nuevo enfoque en la Filosofía: su dimensión histórico-cultural.

2.3-. Actividad crítica de la Filosofía.

Cuando expusimos las "raíces filosóficas de Miguel Reale", tuvimos ocasión de analizar la fuerza que el criticismo kantiano había inspirado a toda su obra. Si hay algo que pueda ser considerado "insuperable" en la obra de Kant, señala Reale, es el haber entendido la función de la Filosofía como una actividad crítica, entendida como una revisión o análisis de la actividad misma del conocimiento humano. Efectivamente, como ya analizamos en el capítulo dedicado al "Criticismo kantiano", la Filosofía debe a la obra de Kant el reconocimiento de la necesidad de la gnoseología o teoría del conocimiento como punto de partida en la investigación filosófica sobre la explicación del mundo. La Filosofía es, pues, en primer lugar, una actividad de análisis del conocimiento humano, estudiando sus posibilidades, sus límites, su alcance.[19].

Ahora bien, mientras Kant limita la Filosofía a esta primera actividad de análisis, Reale considera esta reducción insuficiente y unidireccional. La Filosofía en toda su complejidad se ve, desde este planeamiento, sometida a un reduccionismo

---

[18] REALE, M., *Ibid.*, p 7 (trad. cast. 23).

[19] REALE, M., *Ibid*, pp. 11-13 (trad. cast. 25-26).

subjetivista al encerrarse en demasía en el sujeto. Dejando intactas las preguntas radicales sobre la realidad externa, sobre el ser, sobre la realidad en sí[20].

No niega Reale esta actividad crítica como punto de partida esencial de la Filosofía, pero en un sentido diferente al criticismo kantiano. ¿En qué medida? Hay dos diferencias importantes.

1º-. El sentido de la crítica es más amplio ya que, según su opinión, se trata de una revisión de las condiciones del conocimiento no sólo subjetivas (kant), sino también de las **condiciones objetivas** (ontológicas) que impone la realidad en sí al proceso mismo del conocimiento[21].

2º-. La actividad crítica de la filosofía debe ser entendida, también, "como valoración de la realidad", ya que la Filosofía no se limita a analizar el conocimiento humano, determinando lo que el hombre puede o no llegar a conocer, sino que, además, "pretende llegar a una comprensión unitaria de la realidad humana". Y esta comprensión implica siempre una "actividad valorativa", pues "la realidad humana sólo logra entenderse de forma unitaria desde el valor que ésta adquiere para el hombre". Por esto, para Reale, la Filosofía es, fundamentalmente, una "actividad axiológica"[22].

---

[20] REALE, *Experiência e Cultura*, p 29: "Kant solamente se preocupa de las condiciones de posibilidad del conocimiento desde el punto de vista del *sujeto cognoscente*, de ahí su idealismo fundamental, olvidando la *exigencia concomitante* del estudio de las *condiciones objetivas*, como tales presupuestas en el acto cognoscitivo".

[21] REALE, M., *Ibid.*, p. 29: "Se puede y se debe hablar de *transcendentalidad objetiva* y no apenas de *transcendentalidad subjetiva* del conocimiento".

[22] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 68 (trad. cast. 73).

2.4-. Actividad axiológica.

La Fenomenología husserliana había supuesto un gran descubrimiento para la Filosofía: "La recuperación del mundo de la vida y de la intencionalidad humana como puerta de acceso a la realidad". Esta acepción, según vimos, es claramente aceptada por Miguel Reale, reconociéndola como un hallazgo fundamental en la concepción de la de la Filosofía contemporánea.

La Filosofía parte de la vida, en concreto "del mundo de la vida", como un dato ya dado con el que hay que contar. Como señala Heidegger, reforzando la tesis de su maestro, "un presupuesto incuestionable con el que el ser del hombre se realiza". Encontrar su sentido y explicación última es la tarea propia de la Filosofía, distinguiéndose de cualquier otra actividad científica. Las ciencias positivas estudian aspectos concretos y específicos de la realidad, contando para ello con sus propios métodos y presupuestos. Pero la Filosofía, sin renunciar a este contenido, no se conforma con el conocimiento de la naturaleza de lo real, sino que busca, también, el sentido o el valor que esas verdades, fruto del conocimiento especulativo, tienen para el hombre. De ahí la afirmación rotunda de Reale a este respecto: "La Filosofía es una actividad fundamentalmente axiológica, pues el acto de conocer ya implica el valor de aquello que se conoce"[23].

Como analizábamos en el capítulo anterior, la Fenomenología de Husserl, a pesar de sus aciertos, no supo ahondar, según Reale, en esta dimensión esencial de la Filosofía, quedando subordinada a una descripción eidética de esencias puras y neutras acorde al modelo de ciencia físico-matemático. Renunciaba, así, a una verdadera comprensión del mundo de la vida, punto de arranque, sin embargo de su pensamiento. Por esto, el punto de partida husserliano sí es aceptado por Reale, pero no la dirección que tomará posteriormente. Según su opinión, la finalidad de la Filosofía no puede ser

---

[23] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p.37 (trad. cast. 47).

la descripción eidética de esencias puras tal como Husserl la platea, "sino la comprensión de todos los bienes objetivados por el hombre", no sólo los naturales ya dados, sino los bienes culturales fruto de su actividad sintético-constructiva. Y de igual modo que la actividad humana está siempre guiada por la consecución de algún valor, la compresión de esta actividad llevada a cabo desde la Filosofía, no podrá prescindir de esta valoración, pues, "quien filosofa, valora"[24].

Nos ocuparemos del alcance de estas afirmaciones en la tercera parte de nuestra exposición, aunque creemos conveniente, ahora, hacer algunas matizaciones sobre el significado del término "valorar" en Reale.

"Valorar", explica, "no es tasar. Valorar es ver las cosas a través del prisma del valor"[25]. Pone un ejemplo para matizar su afirmación: "Cuando se compra un cuadro no se valora, sino que se tasa. En tal caso se compara un objeto con otros. Valorar, por el contrario, puede consistir en la mera contemplación de algo, sin cotejos ni comparaciones. Analizándolo en su singularidad y desde una perspectiva de valor"[26]. Así las cosas, podemos afirmar que "valorar" significa, también, "comprender el sentido de las cosas"[27].

Desde esta acepción del término "valorar" habrá que entenderse la afirmación rotunda de Reale, tantas veces repetidas, sobre la actividad eminentemente crítico-

---

[24] *Ibid*, p. 67 (trad. cast. 72).

[25] *Ibid.*, p. 72.

[26] *Ibid.*

[27] De ahí que en la tercera parte del trabajo, dedicada al estudio en profundidad de las cuestiones ahora señaladas, veamos que la axiología constituye un problema propio de *comprensión* más que de *explicación*, aunque también ella se presuponga la existencia de valores".

valorativa de la Filosofía. No podría ser de otro modo, pues si la Filosofía se define como "una comprensión total del mundo y de la vida", ésta ha de hacerse desde algún valor. Ya que toda comprensión implica una estimativa, una opción[28].

2.5-. Comprensión histórico cultural de la realidad humana.

Admitido el carácter radical y universal de la Filosofía, que traduce la posibilidad y la necesidad que el hombre tiene de explicarse el mundo que le rodea así como su propia historia, se comprende la implicación del saber filosófico con la historia y la cultura.

El hombre es un ser cultural, ya lo hemos dicho, y todas las transformaciones que ha ido realizando sobre el medio son fruto de su actividad como ser cultural. También la Filosofía, que tiene por misión "acallar" su deseo implacable de conocer y dominar el mundo que le rodea.

Pues bien, la Filosofía, como una manifestación más de la actividad cultural humana, no puede, por lo mismo, desvincularse de su historia. La historia del pensamiento nos muestra las diferentes maneras como el hombre ha entendido la realidad, y, a través de ellas, en su seno y contexto, aborda nuevas empresas y perspectivas.

Lo que sea la realidad humana no puede entenderse, al margen de sus parámetros histórico-culturales, pues "aquí" es donde emergen y se manifiesta. De ahí el mensaje rotundo y apasionado de Miguel Reale: "Cualquier conocimiento del hombre desprovisto de dimensión histórica es equívoco y mutilado, ya que la historiografía es el espejo en el que el hombre se contempla y adquiere plena conciencia de su existir y

[28] Problemática central del cap. VII de *Experiência e Cultura*, "Valor y Experiência", pp. 171-206.

de su obrar"[29]. Por lo que, concluye: "Es absurdo concebir una filosofía separada del medio histórico y cultural al que pertenecemos"[30].

Un importante problema con el que han tenido que enfrentarse las concepciones filosóficas basadas en parámetros "historicista", ha sido el "fantasma del relativismo". O, lo que es lo mismo, ¿cómo determinar la verdad sobre las diferentes concepciones de la realidad a través de la historia?, ¿cuál es el criterio de verdad en los conocimientos histórico-culturales?.

Como sabemos, y a lo cual ya hemos hecho referencia, fue ésta una dura disputa de la filosofía contemporánea, dando lugar a importantes enfrentamientos entre Filosofía y ciencia, naturaleza y espíritu, "explicación" y "comprensión". De lo que el actual pensamiento filosófico heredará la necesidad de encontrar nuevas fuentes en la fundamentación del conocimiento, buscando un nuevo modelo de ciencia que cuente, también, con parámetros histórico-vitales.

En esta línea de preocupación, acorde con el sentir actual del pensamiento iusfilosófico, se sitúa la concepción filosófica de Miguel Reale, admitiendo un nuevo concepto de ciencia y por tanto de Filosofía, que no se basa tanto en la "exactitud" de sus conclusiones, como en su deseo de comprender y dar sentido a toda la realidad humana. Esta son sus palabras: "El saber filosófico no puede ser concebido como algo separado de la circunstancia histórica del hombre, y está fuera de la realidad toda pretensión de alcanzar, en todas las cuestiones filosóficas, aquel grado de certeza que coincida con la exactitud"[31].

---

[29] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 80.

[30] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 71 (trad. cast. 75).

[31] *Ibid.*

La exactitud no es un parámetro empírico, sino lógico-formal, por eso puede aplicarse al pensamiento en su dinamismo formal, pero no en su contacto con la realidad. Esto no implica aceptar que "todo vale", o caer en un relativismo absoluto, pues, como explica en su obra *Experiência e Cultura*, no es la decisión de un hombre individual y aislado lo que hace historia, sino las "diferentes interpretaciones como decisiones intersubjetivas guiadas por parámetros histórico-axiológicos"[32].

En cualquier caso, y a modo de conclusión sobre lo dicho, señalar que para Reale la Filosofía es una tarea que se desarrolla en la historia, y a ella es preciso recurrir para lograr una comprensión unitaria y global de la realidad.

2.6-. Comprensión unitaria de la realidad: Cosmovisión.

Sobre esta última consideración de la Filosofía, merece una especial atención por parte de Reale, las aportaciones de diferentes corrientes filosóficas que han tenido el fiel empeño de superar su concepción cientificista de origen positivista o neopositivista: Fenomenología, Existencialismo y Hermenéutica, entre otras. Como ya hemos afirmado, Reale se sitúa claramente a favor de estas nuevas interpretaciones, que se dirigen, en última instancia, hacia una comprensión más amplia del saber. Buscando, en cualquier caso, una comprensión auténtica de la realidad, dejándola manifestar en la multitud de sus matices, que, por supuesto no pueden ser sólo de naturaleza empírico-factual.

Ahora bien, advierte Reale, si admitimos que la Filosofía debe ser "una visión unitaria de la realidad o de las ciencias, es forzoso convenir, también, que no cabe un simple diferencia cuantitativa o de grado entre ellas, sino más bien, una esencial diferencia cualitativa"[33].

---

[32] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 194.

[33] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 23 (trad. cast. 37).

La diferencia fundamental estriba en que, mientras la ciencia basa sus investigaciones en aspectos concretos de la realidad, la Filosofía lo hace sobre "la fuerza sintética del espíritu, que, en cierta forma, se encuentra o se descubre así mismo en la comprensión unitaria de los bienes culturales"[34].

Por esta misma razón, explica, puede parecer acertado, a primera vista, afirmar que la misión de la Filosofía sea la de recibir los resultados de las demás ciencias, coordinándolos en un nueva unidad. Pero, advierte, teniendo en cuenta que esta "visión unitaria de la realidad", no puede limitarse a ser una mera enumeración o análisis del lenguaje científico, como pretendían las corrientes neopositivista, sino un "valoración crítica y estimativa de aquello que se conoce"[35]. De ahí la necesaria correlación entre Filosofía y Ciencia en el pensamiento de Reale, como tendremos ocasión de analizar.

No se discute, pues, el valor de la ciencia, así como el éxito de sus planteamientos. Pero la Filosofía no puede limitarse a su actividad, ya que lo que pretende es una visión integral de la realidad que va más allá de lo empírico-positivo: Y es el valor, el sentido , la significación que esa "realidad positiva" adquiere dentro de nuestra historia. Por lo que, concluye: "La visión total de la Ciencia implica necesariamente una estimación, un criterio de valor, para seleccionar o coordinar resultados"[36]. De lo que se infiere, que "la Filosofía no puede ser una simple suma o mero resumen de las ciencias, **sino una crítica de las ciencias**[37]. En cualquier caso, la relación es necesaria, por lo que dedicaremos el siguiente apartado a precisar esta cuestión.

---

[34] *Ibid.*, p. 24 (trad. cast. p. 37).

[35] Ibid., p. 23 (trad. cast. p. 37).

[36] *Ibid.*, p. 24 (trad. cast. p. 38).

[37] *Ibid.*

3-. Filosofía y Ciencia.

3.1-. Acepciones de la palabra "ciencia".

La relación entre Filosofía y ciencia es innegable, no sólo por su origen, que fue el mismo -*Episteme*-, sino por la misma razón de ser que las sustenta: El deseo de conocer lo que nos rodea. Con la aparición progresiva de un nuevo modelo de ciencia que culminará con el ideal de la ciencia moderna, empezará a cuestionarse la relación entre ambas, así como el valor de la Filosofía como ciencia.

Filosofía y ciencia se separan claramente en la Modernidad, surgiendo, al mismo tiempo, un nuevo concepto de "ciencia positiva" que irá especializándose, progresivamente, en ámbitos cada vez más concretos de la realidad: Desde las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu; siendo éstas las últimas en su emancipación. Desde entonces podemos afirmar que una cosa parece ser la Filosofía y otra la ciencia. Ahora bien, ¿tienen algún punto en común?, ¿qué las separa y diferencia?, ¿cuál es la posición al respecto de Miguel Reale?.

Aunque reconoce la esencial relación entre ambas, se muestra partidario, desde el principio, de no delimitar ni confundir sus diferentes radios de acción. Siguiendo su exposición sobre la cuestión señalada, cabe preguntarse, en primer lugar, **qué puede entenderse por ciencia**, para, en segundo lugar, **determinar hasta que punto puede o no ser considerada la Filosofía ciencia.**

En la respuesta a la primera cuestión parte del reconocimiento de dos acepciones distintas del término "ciencia", apoyándose en la diferenciación de Lalande.

a) "Como conjunto de conocimientos ordenados coherentemente según unos principios".

b) "Como conjunto de conocimientos dotados de certeza por fundamentarse en relaciones objetivas confirmadas mediante métodos de verificación definida, que permiten llegar, a todos cuantos las siguen, a conclusiones y resultados coherentes"[38].

Según esto, la Filosofía es ciencia en la primera de estas dos acepciones, incluso, precisa Reale, "la ciencia por excelencia"[39]. Ahora bien, queda aún por determinar si puede serlo en la segunda, más propia y específica de las ciencias positivas. Para aclarar la cuestión, el primer punto a tener en cuenta será determinar qué es lo que diferencia unas ciencias de otras, con el objetivo de precisar si puede o no darse relación entre éstas y la Filosofía.

Podríamos contestar, siguiendo la argumentación realeana, que lo que diferencia unas ciencias de otras es el "objeto material" o el ámbito de la realidad en que se especializa o se centra cada una[40]. Pero, también es cierto, que una misma realidad puede ser objeto material de diferentes ciencias. Por lo que, concluye Reale, "no es, pues, el objeto material lo que distingue una ciencia de otra. La materia de estudio puede ser la misma. Lo que diversifica una clase de saber de otros es su *objeto formal*, o sea, la especial forma de apreciar, contemplar y considerar el *objeto material*"[41].

Luego, lo que diferencia claramente una ciencia de otra, no es propiamente el ámbito de la realidad a que se dirigen, sino la peculiar manera cómo se dirige a cada una: Los "diferentes enfoques" sobre la realidad; cuestión que pasamos a dilucidar.

---

[38] LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie*, París, 1932, 4ªed., t. II, pp. 735 y ss.

[39] REALE. M., *Filosofia do Direito*, p. 73 (trad. cast. 77).

[40] *Ibid.*, p. 74 (trad. cast. 78).

[41] *Ibid.*, p. 76 (trad. cast. 79).

3.2-. Relación entre Filosofía y ciencia.

Pues bien, resulta obligado preguntarse, a la luz de estos diferentes matices, si la Filosofía y la ciencia pueden tener algún punto en común, y, si la respuesta es positiva, hasta qué punto y en qué medida. De forma genérica y esquemática, aclara Reale, con fines más bien didácticos y con la intención de poner "un poco de luz" sobre la espinosa cuestión de la relación entre Filosofía y ciencia, podrían encontrarse tres posibles respuestas[42]:

> 1º-. "Cabe considerar, en primer lugar, aquellas corrientes de pensamiento que afirman que entre Filosofía y Ciencia existe *identidad de métodos e identidad de objetos*, y que su diferencia radica en el mayor o menor grado de generalización"[43].
>
> Un buen ejemplo de esta primera consideración lo constituiría la actitud positivista en sus diversas formulaciones. Ya que, al considerar la existencia de un único modelo de saber posible, vienen a identificar todas las tareas científicas bajo este mismo "patrón" o esquema[44]. Así las cosas, o, la Filosofía no es ciencia, o, si lo es, debe ajustarse al modelo trazado.
>
> 2º-. "Una segunda posición es la que establece entre Filosofía y ciencia, una *identidad de métodos* y una *diferencia de objeto*"[45]. Se encontraría dentro de

---

[42] REALE, M., *Op. cit.*, p. 77 (trad. cast. 80).

[43] *Ibid.*, p. 78 (trad. cast. 80).

[44] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. de E. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973, 4. 11 "La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)"; 4.111 "La filosofía no es una de las ciencias naturales. La palabra "filosofía" debe significar algo que esté sobre o debajo, pero no junto a las ciencias naturales".

[45] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 78 (trad. cast. p. 80)

este segundo grupo, la mayoría de las concepciones filosóficas tradicionales, de influencia aristotélico-tomista o racionalista. En cualquier caso, señala Reale, se trataría de aquellos sistemas de pensamiento que no establecen diferencias fundamentales en cuanto al método aplicable a cada tipo de investigación, ya sea ésta filosófica o científica; sino que la diferencia radica en el diferente ámbito de la realidad a la que van dirigidas[46]. Mientras las ciencias positivas se dirigen hacia un ámbito concreto y **relativo** de la realidad, la Filosofía se centra en lo **universal** y lo **absoluto**, fundamento primero y radical de la misma ciencia. De ahí que, según esta acepción de la Filosofía, todas las ciencias positivas se encuentren subordinadas a ella, pues es aquí donde encuentran el fundamento de sus conocimientos particulares.

3º-. "Una tercera corriente es aquella que mantiene que entre Filosofía y ciencia existe *solamente una distinción esencial en cuanto al método*, de la cual resultan diferencias en cuanto al objeto"[47].

Existe una fundamental diferencia entre el planteamiento de esta tercera opción y la anterior: Mientras la segunda partía del principio de igualdad de métodos, ahora se afirma que la diferencia entre ambas reside, precisamente, en sus diferentes planteamientos metodológicos. Como ejemplo destacado por Reale en esta tercera corriente, se encuentra la filosofía de Bergson, que diferenció, claramente, entre lo que debería ser el método propio de la Filosofía, la **intuición**, y el de las demás ciencias, basado en la naturaleza intelectiva de la razón[48]. Tuvo, además, el mérito, en palabras de Reale, "de marcar el paso del

---

[46] *Ibid.*, p. 78-79 (trad. cast., p. 80).

[47] *Ibid.*, p. 79 (trad. cast. , 81).

[48] BERGSON, E., *L'Évolution Creátrice*, París, 1920, especialmente cap. II, pp. 147 y ss. "...es a lo íntimo mismo de la vida a donde nos conducirá la *intuición*, o sea, el instinto vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de influir sobre su objeto y de aplicarlo indefinidamente".

naturalismo del siglo XIX, hacia la problemática de nuestra época"[49]. A partir de su pensamiento se abrirán nuevas expectativas para el conocimiento filosófico en general, dejando una importante huella en corrientes filosóficas posteriores, como la Fenomenología, el Existencialismo, la Hermenéutica... Todas ellas coinciden, a pesar de sus diferencias, en que la Filosofía no debe, ni puede, limitar sus investigaciones, a los parámetros o metodologías científicas. La Filosofía tiene su propia y peculiar manera de abordar la realidad, aunque ésta, en cuanto **objeto material**, pueda coincidir en sus diferentes planteamientos.

3.3-. Superación del positivismo y su reducción de la Filosofía a "ancilla scientiarum".

En el contexto de esta tercera corriente se sitúa, creemos, la posición de Reale ante la relación entre Filosofía y ciencia, dejando bien sentado que "los métodos de la ciencia no son suficientes para la indagación filosófica"[50]. Por lo que mantiene que "el filósofo no sólo debe aplicar los procesos clásicos de inferencia inmediata y mediata en sus trabajos e investigaciones, sino que, además de los métodos que la ciencia emplea en los problemas comunes, debe acudir también a otras vías especulativas"[51].

Entre estos otros métodos o "vías especulativas" cita los siguientes: **Método fenomenológico, método histórico-cultural y actitud crítico-axiológica.** A ellos nos referiremos a lo largo de esta primera parte de nuestro trabajo, señalar, de momento, que todos ellos obedecen a una misma necesidad común de la Filosofía: llevar a cabo una comprensión crítico-axiológica de la realidad, teniendo en cuenta sus múltiples facetas y manifestaciones. Por lo que concluye Reale: "Nuestra postura personal es

---

[49] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 80 (trad. cast. p. 81).

[50] *Ibid.*, p. 84 (trad. cast. 84).

[51] *Ibid.*, p. 84 (trad. cast., p. 85).

opuesta a cualquier monismo metodológico, puesto que la realidad sólo se comprende en la funcionalidad de sus múltiples perspectivas"[52].

Pero la principal diferencia que encuentra entre Filosofía y ciencia, reside en el problema de los *presupuestos*. Mientras la ciencia positiva "parte siempre de uno o más presupuestos particulares, la Filosofía, en cambio, es *crítica* de presupuestos; no parte de presupuestos particulares"[53]. Esto significa, continua, que toda ciencia depende de un punto de partida, o, lo que es lo mismo, de "ciertas afirmaciones" que se aceptarán como "condición de validez de un determinado sistema" o ámbito de conocimiento[54]. Es lo que, genéricamente, denominamos "presupuestos", o "condiciones transcendentales", sobre las que se apoya cualquier conocimiento posible.

Advierte Reale, que, aún cuando algunas corrientes como el Positivismo, quieran negar la existencia de "presupuestos" en la actividad científica, creyendo, con ello, alcanzar más fácilmente la objetividad de sus conocimientos, olvidan que están partiendo de un punto indemostrable: Y es el "valor mismo del conocimiento, así como del método experimental, como medio adecuado para conducirnos a afirmaciones garantizadas"[55].

Frente a este punto de partida de la ciencia, la Filosofía se caracteriza por su *naturaleza crítica*, es decir, revisora, indagadora de presupuestos, convirtiendo en "problema" los presupuestos de las demás ciencias. Esta afirmación conduce a Reale a la siguiente conclusión: La Filosofía puede ser entendida como la investigación de los

---

[52] *Ibid.*, p. 85 (trad. cast., p. 85).

[53] REALE, M., *Op. cit.*, p. 11 (trad. cast., p. 25).

[54] *Ibid.*, p. 11 (trad. cast., p. 26).

[55] Ibid. V. DEWEY, J.. *Lógica, teoría de la investigación*, trad. cast., de E. Imaz, México, 1950, cap. IV y V.

presupuestos y condiciones de posibilidad de todas las ciencias particulares, aunque su actividad no se limita a la investigación científica, sino que, además, tendrá su propio campo de investigación. particular y autónomo, como estudiaremos en el próximo capítulo. Señalar, por lo demás, que también la Filosofía necesita partir de un primer presupuesto: **la capacidad sintetizadora del espíritu humano**[56].

3.4-. Filosofía, ciencia y humanismo: la unidad del saber.

Todo lo dicho hasta ahora, no implica, sin embargo. negar la necesaria relación existente entre Filosofía y ciencia, como dos "saberes" que necesariamente se complementan y se relacionan. En palabras de Reale: "La realidad, en suma, tomado este término en su acepción más amplia, o sea, como el campo de lo actualizable o de lo posible, puede ser estudiada de dos maneras diferentes: Por la Filosofía, de manera concreta, como correlación esencial sujeto-objeto, esto es, atendiendo a las condiciones primeras y universales del conocimiento, y de manera abstracta por las ciencias positivas, en cuanto es puesta entre paréntesis, como presupuesto, esta correlación esencial"[57].

A la luz de lo expuesto, puede apreciarse que en el pensamiento de Miguel Reale no hay una relación de subordinación o de superioridad entre ambos modos de conocimiento, sino que corresponden a momentos diferentes, tan esencial uno como el otro, desenvolviéndose ambos en necesaria correlación. En resumen: "Una Filosofía que no se enriquece gracias a las abstracciones de las ciencias. sería, estéril, enfermiza, y, paradójicamente, también abstracta"[58].

---

[56] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 13 (trad. cast. p. 27): "No está de más añadir que, a nuestro modo de ver, la investigación filosófica presupone, al menos -admitida por las demás ciencias-, y es la *capacidad sintetizadora del espíritu*, por la cual el hombre se distingue de los otros animales".

[57] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 97.

[58] *Ibid.*

En una conferencia pronunciada en 1994 y recogida en la *Revista Brasileira de Filosofía*, bajo el título "Ciencia, Filosofía y Humanismo"[59], expone Reale, de forma clara y precisa, cuál es su posición ante la relación ahora estudiada. Posición que, aunque ya estaba presente en sus obras anteriores, apunta aquí hacia una nueva dirección que merece ser tenida en cuenta.

La idea central que se defiende es la afirmación de que entre Filosofía y ciencia no sólo no puede existir "divorcio o separación", sino que ambas están unidas por un mismo interés o presupuesto: Su ineludible **humanismo**[60]. Lo cual viene a significar que, tanto una como otra, tienen que contar con la propia peculiaridad del ser humano, que es, en definitiva, su razón de ser.

Explica Reale en su artículo que, esta confluencia inevitable entre Filosofía y ciencia en el humanismo, "fue puesta genialmente de manifiesto por la filosofía transcendental kantiana, que tuvo el gran mérito de asumir una *corajosa dirección antropocéntrica*"[61]. Luego, Filosofía y ciencia están unidas, "de entrada", por un mismo presupuesto, y es a lo que Reale llama "humanismo".

A las alturas de nuestra exposición, ya sabemos que la afirmación anterior, no significa reducir toda la actividad del conocimiento a la intervención del sujeto, pues éste no es nada sin su referencia a lo originariamente dado, motivo intencional de sus vivencias. Aunque sea el punto de partida inevitable de cualquier investigación posible, ya sea de carácter científico, filosófico, estético, etc.

---

[59] REALE, M., "Filosofia, Ciência e Humanismo", en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XLI, fac. 176, S. Paulo, 1994, pp. 418-429.

[60] REALE, M., "Filosofia, Ciência e Humanismo", art. cit., p. 421.

[61] *Ibid.*, p. 423.

Pues bien, partiendo de la existencia de este presupuesto común, piensa Reale que sería imposible defender a ultranza una separación radical entre Filosofía y ciencia, aunque sea preciso respetar sus diferencias:

- Las ciencias positivas en sus diferentes manifestaciones, que comprenden tanto las Ciencias físico-naturales como las humanas, se centran en ámbitos concretos de la realidad, aplicando sus propios presupuestos metodológicos y proporcionándonos informaciones genéricas, aunque sectoriales, sobre la realidad estudiada[62].

- La Filosofía, sin embargo, nos ofrece una **cosmovisión** de la realidad, por lo que no puede prescindir de las diferentes informaciones y manifestaciones de las demás ciencias. No sólo las del momento presente, sino teniendo en cuenta los diferentes "paradigmas" o "interpretaciones" de la realidad a lo largo del tiempo. De ahí que la Filosofía se convierta, como ya hemos señalado, en una reflexión histórico-cultural, de carácter, inevitablemente, axiológico[63].

Volveremos sobre estas cuestiones de suma importancia en la obra de Reale ya que determinan su propia posición, no sólo ante la Filosofía, sino sobre la realidad misma. De momento, y para concluir la exposición que venimos realizando sobre la relación entre Filosofía y ciencia, señalar que partiendo del reconociendo general de su necesaria correlación, Reale se muestra partidario de reconocer la autonomía que le es propia.

---

[62] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 24 (trad. cast. p. 38).

[63] *Ibid.*, p. 12-13 (trad. cast., p. 27).

CAPÍTULO III.

AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA: SUS PROBLEMAS ESENCIALES.

1-. Autonomía de la Filosofía.

2-. Los problemas esenciales de la Filosofía.

3-. Teoría del conocimiento: Lógica y ontognoseología.

3.1-. Cuestión previa: La naturaleza del conocimiento humano.
3.2-. Teoría del conocimiento desde la ontognoseología: Niveles lógicos.
3.3-. Problema esencial de la ontognoseología.
3.4-. Gnoseología, ontología y epistemología.
3.5-. Ontognoseología y epistemología.
3.6-. Lógica positiva: Lógica formal y lógica concreta o metodología.
A) Lógica formal.
B) Lógica concreta o metodología.

4-. Ética o Filosofía moral.

5-. La axiología, problema central de la Filosofía.

6-. Metafísica y concepción del mundo.

CAPÍTULO III.

AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA: SUS PROBLEMAS ESENCIALES.

1-. Autonomía de la Filosofía.

Reale parte de esta radical afirmación: "Es necesario reconocer la autonomía de la Filosofía". Esto es, el reconocimiento de que "existen problemas propios y específicos de la Filosofía, que no pueden confundirse, aunque estén relacionados, con los estrictamente científicos"[1].

---

[1] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 23-26 (trad. cast. 37-39).

Son los problemas relativos a la propia Filosofía y que ninguna otra ciencia puede abordar en su profundidad, siendo que, además, afectan a todas las ciencias, por tratarse de su propio fundamento y explicación última. Esta es su tarea esencial, por lo que no puede reducirse o confundirse con las de las ciencias positivas, por mucho que el positivismo haya querido demostrar que son innecesarias[2]. ¿Cuáles son esos temas o problemas específicos de la Filosofía?, ¿cuál es la posición de Miguel Reale al respecto?.

2-. Los problemas esenciales de la Filosofía.

En la respuesta a esta cuestión puede apreciarse, de nuevo, una cierta similitud con el planteamiento kantiano sobre los problemas propios de la Filosofía. Al igual que Kant divide la amplitud de la Filosofía en torno a cuatro preguntas radicales, Reale piensa que existen diferentes tipos de problemas, pudiendo sintetizarse en torno a las siguientes cuestiones:

- **¿Qué es la realidad?**, o el **problema de la ontología y la Metafísica.**
- **¿Qué puedo conocer de ella?**, o el **problema de la gnoseología**, que en la concepción realeana no puede entenderse sin referirse a la ontología, por lo que merecerá el nombre de **ontognoseología** como luego estudiaremos con detalle.
- **¿Cómo debo comportarme?**, o el **problema de la Ética** en sus diferentes manifestaciones (Religión, moral, derecho y costumbres sociales).
- **¿Cuál es el sentido unitario de la realidad humana?, o, el problema del valor**[3].

Nos centraremos en su análisis a la luz de las exposiciones de Miguel Reale.

---

[2] *Ibid.*, pp. 14-22, (trad. cast. pp. 29-35).

[3] *Ibid.*, pp. 23-40, (trad. cast. pp. 37-49).

3-. Teoría del conocimiento. Lógica y Ontognoseología.

3.1-. Cuestión previa: La naturaleza del conocimiento humano.

Uno de los problemas fundamentales de la Filosofía, como ya hemos expuesto, gira en torno a la investigación del valor mismo del pensamiento, en concreto, señala Reale, del "valor del pensamiento verdadero, que es el que nos proporciona conocimientos ciertos y seguros sobre la realidad"[4]. La actividad, científica o filosófica, se basa en un primer presupuesto, a saber: Que el hombre, por su propia configuración, puede llegar al conocimiento de la realidad con un cierto margen de seguridad y objetividad[5]. El análisis, alcance e implicaciones de este presupuesto es cuestión que, en principio, no abordan directamente las ciencias positivas, quedando como una cuestión primordial y principal de la Filosofía, con importantes repercusiones para la ciencia. Es la parte de la Filosofía denominada, genéricamente, como **teoría del conocimiento.**

La teoría del conocimiento, desde la Filosofía, ha recibido multitud de interpretaciones y matices, dando lugar a diferentes teorías y concepciones. Reale las sitúa en torno a dos posturas principales:

- Aquellas que afirman que para llevar a cabo una fundamentación del conocimiento es preciso "partir de un análisis previo del fenómeno mismo del conocimiento". Cita como ejemplos representativos las concepciones gnoseológicas de Husserl y Hartmann[6].

---

[4] REALE, M., *Op. cit.*, p. 26, (trad. cast. 39).

[5] *Ibid.*, p. 26, (trad. cast. 39).

[6] REALE, M., *Experiência e Cultura*. p. 43.

- Aquellas que mantienen que no es preciso este análisis previo. Como por ejemplo el Positivismo, o, más concretamente, el Neopositivismo, por parecerle estas cuestiones "carentes de sentido"[7].

La concepción gnoseológica de Miguel Reale pasa por la aceptación de la primera de estas dos posiciones. Piensa que es posible y necesario partir del análisis del fundamento mismo del conocimiento, con el propósito de "intentar encontrar un presupuesto que sea en sí suficiente para comprender *cómo* se procesa el acto cognoscitivo y cuáles son las condiciones que posibilitan su rigor o exactitud"[8].

Buscar el fundamento del conocimiento significa preguntarse: ¿En qué consiste el acto del conocimiento?, ¿cómo se origina y cuáles son sus características?, ¿qué es conocer?. Parecen preguntas banales y superfluas, pero constituyen, a decir de Reale, el marco originario desde el que abordar la teoría del conocimiento. De la posición que se adopte ante estas cuestiones, dependerá la comprensión última del conocimiento e incluso de la realidad. ¿Cuál es la respuesta de Miguel Reale?.

Parte del análisis fenomenológico del conocimiento, pues "todo acto de conocimiento es un fenómeno" dado de antemano, puesto de manifiesto ante cualquier investigación posible que se inicie sobre sí mismo. Pues bien, "el análisis fenomenológico del acto de conocer, admirablemente llevado a cabo por Husserl y Hartmann, no sólo nos revela el carácter intencional de la conciencia y, por consiguiente, la correlación funcional sujeto-objeto, como condición de todo conocimiento, más también, a mi modo de ver, la *dialecticidad* que le es inherente"[9].

---

[7] *Ibid.*, p. 43.

[8] REALE, M., *Op. cit.*, p. 44.

[9] *Ibid.*, p. 46.

En esta explicación del conocimiento están contenidas una serie de afirmaciones fundamentales, sobre lo que será la teoría del conocimiento realeana. Veamos:

- "conocer, es conocer algo. Luego en todo acto cognoscitivo existen dos elemento, "polos", uno de carácter subjetivo y otro de carácter objetivo.

- La característica esencial del "polo subjetivo" (la conciencia), es su inherente intencionalidad, el tender siempre hacia "algo" fuera de sí: "El sentido vectorial del espíritu"[10].

- Correlación funcional entre sujeto y objeto. De tal modo que no es posible el conocimiento con la ausencia de cualquiera de sus dos elementos. Como veremos en el capítulo dedicado a la Dialéctica y su relación con el conocimiento, esta relación esencial sólo podrá entenderse en términos de "dialéctica de complementariedad"[11].

Una vez diferenciados los elementos que constituyen el proceso del conocimiento humano, nos ocuparemos de analizar el modo como se interrelacionan y explican dentro de la concepción realeana del conocimiento denominada, genéricamente, ***ontognoseología***. Reale elige esta denominación, porque con ella quiere superar la concepción clásica del conocimiento, de carácter eminentemente gnoseológico, con el consiguiente olvido de la consideración ontológica. En su comprensión del problema, como hemos admitido, ambos aspectos son igualmente necesarios, y el término acoge en su misma raíz los dos planteamientos, uniendo en una misma palabra ambas acepciones. Escribe Reale en su trabajo *Experiência e Cultura*: "Podría decirse que la

---

[10] REALE, M., *Op. cit.*, p. 44.

[11] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 46: "Si sujeto y objeto son términos que recíprocamente se implican y se exigen, manteniéndose heterogéneos, entre los mismos se establece una tensión pluridimensional solamente susceptible de ser explicada a la luz de una *dialéctica de implicación-polaridad*, que, ..., se inserta en el ámbito de la *dialéctica de complementariedad*".

problemática actual del conocimiento culmina en una ontognoseología, como síntesis superadora de las dos tendencias *ontológica y gnoseológica*"[12].

Nos ocuparemos, en este momento, del estudio de estas cuestiones, teniendo presente que aunque ambas consideraciones se pueden diferenciar por abstracción, en realidad forman parte de un proceso unitario: la síntesis ontognoseológica del conocimiento. En resumen, "podríamos, decir que la ontognoseología desenvuelve e integra en sí dos órdenes de pesquisas, ambas de carácter transcendental: Una sobre las *condiciones subjetivas*, y otra sobre las *condiciones objetivas* del conocimiento, siendo la *Teoría de los objetos* parte especial de la Ontología"[13].

A continuación desarrollaremos las cuestiones ahora apuntadas, dejando constancia, en primer lugar, que no todas las condiciones del conocimiento son de carácter transcendental, por lo que habrá que considerar aún dos niveles en la ontognoseología realeana. Veamos.

3.2-. Teoría del Conocimiento desde la Ontognoseología. Niveles lógicos.

El análisis del conocimiento humano, puede y debe ser contemplado, afirma, desde dos puntos de vista diferentes: **El transcendental y el empírico-positivo**, siendo el primero condición del segundo.

> **A) Desde el plano Transcendental**: "Se abordan las condiciones primordiales del conocimiento. Esto es, las estructuras **a priori** que posibilitan el hecho o fenómeno mismo del conocer"[14].

---

[12] *Ibid.*, p. 58.

[13] *Ibid.*

[14] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 27 (trad. cast. p. 40).

- Son **a priori** porque son anteriores a la experiencia, aunque no al margen de ella.

- Son **transcendentales** porque son universales, no radican en un individuo o fenómeno concreto del conocimiento, sino que se aplican a cualquier conocimiento posible.

B) Desde el Plano empírico-positivo: Donde se indagan las formas lógicas o estructuras del pensamiento, así como la validez misma de las proposiciones. A esta parte la denomina Reale *Lógica positiva* o simplemente *Lógica*, para distinguirla de la Lógica ontognoseológica o transcendental[15].

La primera precisión que cabe realizar sobre este breve esquema introductorio referente a la concepción del conocimiento realeana, es la correlación que se establece entre teoría del conocimiento y lógica, ya que los dos planos en que divide su estudio son denominados, respectivamente, como "Lógica transcendental" y "Lógica positiva". En la primera parte de su *Filosofia do Direito* afirma: "A la teoría del conocimiento podríamos llamarla *Lógica*, empleando este término en su acepción lata, que comprende la *Lógica Transcendental* y la *Lógica positiva*"[16]. Y en su obra posterior, *Expêriencia e Cultura* (Capítulo III), explica con claridad la razón de esta correlación, no exenta, nos dice, de dificultades: "Una teoría del conocimiento, que implique la correlación esencial entre sujeto y objeto, con la interfuncionalidad de los dos términos en el proceso cognoscitivo, exige sea reformulado un problema siempre erizado de dificultades, el de la caracterización de la lógica y su situación en el ámbito de la Filosofía"[17].

---

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*, p. 27 (trad. cast. p. 40).

[17] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 69.

Hecha esta primera advertencia, pasa a explicar la razón por la que la teoría del conocimiento tiene que hacer referencia a la lógica, al igual que la ciencia a la Filosofía. La razón obedece, dice, a la "*anterioridad* de una con relación a las otras, ya que ninguna afirmación, científica o filosófica, podría ser hecha o comunicada sin atenerse a las leyes estructurales del pensamiento, o, lo que es lo mismo, a las reglas o esquemas lógicos"[18].

En cualquier caso, aunque establece esta correlación, en los términos expuestos, prefiere preservar la palabra "lógica" para la segunda acepción (Lógica Positiva, en sus dos modalidades: formal y concreta), refiriéndose a la primera (Lógica transcendental) con la expresión genérica "ontognoseología"[19]. La razón se comprenderá a lo largo de esta exposición, baste ahora señalar, que lo que se pretende es alejar la teoría del conocimiento del carácter lógico-subjetivista que había adquirido en la obra de Kant. En la filosofía transcendental kantiana sólo hay lugar para las categorías lógico-transcendentales del sujeto de conocimiento. Mientras que, en la concepción realeana, el concepto "lógica" es más amplio, y, además, no se refiere exclusivamente al sujeto, sino, también, al objeto.

Nos ocuparemos del estudio de estas otras cuestiones, si bien antes quisiéramos señalar una serie de matices sobre la estructuración de los diferentes niveles en que se desdobla la teoría del conocimiento realeana. En primer lugar, como ya hemos señalado, el conocimiento se subordina a un complejo de condiciones, unas son transcendentales, y otras empírico-positivas:

---

[18] *Ibid.*, p. 70.

[19] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 27 (trad. cast. p. 40).

-Condiciones Transcendentales.

Condiciones originarias, universales y *a priori*, de cualquier forma de saber posible, ya sea científico o filosófico.

-Condiciones Empírico-Positivas.

Estructuras o esquemas del pensamiento en su adecuación a las exigencias indeterminadas de las diferentes regiones ónticas, ya sean de naturaleza natural o histórico-social. Luego, estructuras subjetivas, pero teniendo en cuenta las exigencias de lo empírico-positivo[20].

Su estudio constituye el asunto central de la teoría del conocimiento, dando lugar a un conjunto de tareas e investigaciones que, estando diferenciadas, están íntimamente relacionadas. Aunque nos vamos a ocupar de cada una de estas "tareas" por separado, constituyen un conjunto unitario que define la compleja concepción realeana del conocimiento.

Hecha esta aclaración, nos ocuparemos, en primer lugar, del estudio de la ontognoseología, que, como hemos dicho, constituye la parte general de la teoría transcendental del conocimiento.

3.3-. Problema esencial de la Ontognoseología.

El problema o asunto esencial de la ontognoseología, es el de la correlación primordial entre pensamiento y realidad, entre sujeto cognoscente y lo que se va a conocer. De ahí que Reale la defina como "la doctrina del ser en cuanto conocido y las condiciones primeras del pensamiento en relación al ser"[21]. Lo que no es posible sin

---

[20] Como veremos ésta es la diferencia fundamental con las filosofías transcendentales, tanto kantiana como husserliana.

[21] *Ibid.*, p. 29 (trad. cast. p. 41).

contar con la adecuación o correlación esencial sujeto-objeto, como luego analizaremos. Aclara Reale sobre la definición anteriormente transcrita, que no quiere decirse, en ella, que la ontognoseología sea "algo material" en contraposición al carácter "formal" de la lógica. Sino que, más bien, la ontognoseología es también una actividad formal, en cuanto se preocupa de los objetos en general y no de los entes en cuanto tales. Es decir, "podría decirse que es formal porque su investigación es genérica y universal; pero, "también material", ya que hace referencia siempre al ser con el que el sujeto entra en contacto[22].

"El conocimiento depende, pues, de dos condiciones complementarias: un sujeto que necesaria e intencionalmente se proyecta hacia algo, buscando alcanzarlo y hacerlo suyo; y algo que ya debe poseer necesariamente cierta determinación o consistencia embrionaria, cierta estructura *objetiva* virtual, sin la cual sería lógicamente imposible tal captación"[23]. En las palabras aquí recogidas se puede apreciar la diferencia fundamental que el término "transcendental", de origen kantiano, adquiere en el pensamiento de Reale. Dos, creemos, son las diferencias más importantes.

1ª-. En la filosofía kantiana las condiciones transcendentales del conocimiento son sólo de carácter subjetivo: Las categorías del entendimiento. Mientras que Reale considera que existen, también, condiciones **transcendentales objetivas**. Lo cual no quiere decir, aclara, que "se acepten categorías lógicas en el plano del ser(...), pues lo transcendental es siempre referido al plano de la conciencia"[24].

---

[22] *Ibid.*

[23] REALE. M., *Experiência e Cultura*, p. 49.

[24] *Ibid.*

Podemos, pues, concluir que en la concepción del conocimiento realeana, la conciencia misma alberga dos tipos de condiciones transcendentales: Condiciones de adaptación a algo, o, condiciones objetivas; y condiciones de referenciabilidad hacia algo, o, condiciones subjetivas"[25].

2ª-. Las condiciones transcendentales de carácter subjetivo, no tienen una sola dimensión lógico-formal, al modo como Kant entendió las categorías del entendimiento. Las doce categorías kantianas obedecen a los diferentes juicios que el sujeto puede emitir ante un saber de naturaleza teórica, como la física o la matemática, que fueron los modelos de ciencia por él considerados. Pero el conocimiento no es exclusivamente de naturaleza teorética, advierte Reale, sino que también tiene, o puede tener, una intención práctica, axiológica, estética...etc. Por lo que las condiciones transcendentales del conocimiento no son sólo de naturaleza teorética, sino también axiológico-valorativas, correspondientes a un modelo más amplio de conocimiento[26].

3.4-. Gnoseología, Ontología y Ontognoseología.

El estudio genérico de todas las condiciones transcendentales del conocimiento llevado a cabo desde la ontgnoseología, puede desdoblarse, aunque sólo como un ejercicio de abstracción imposible en el plano real, en dos clases o momentos distintos de investigación: **Gnoseología** y **ontología.**

Gnoseolgía: Estudio de las condiciones del conocimiento pertenecientes al sujeto que conoce; condiciones, pues, de naturaleza subjetiva que impone el sujeto a la realidad sobre la que se dirige. Ya nos hemos referido a los diferentes matices

---

[25] REALE, M., *Op. cit.*, p. 49.

[26] *Ibid.*, p. 29.

que estas condiciones reciben en contraposición a las de carácter formal kantiano, admitiéndose, claro es, el origen y consistencia que éstas adquieren en y a partir de la obra de Kant.

Ontología: Estudio de las condiciones de cognoscibilidad de algo. Es decir, las condiciones según las cuales "algo" se hace objeto de conocimiento. Lo que nos lleva, en última instancia, a "indagar la naturaleza del ser en cuanto objeto de conocimiento"[27].

En *Experiência e Cultura* sintetiza estas diferencias: : "La Ontognoseolgía se desdobla, como se ve, en dos órdenes distintos de investigación: Una indaga las condiciones transcendentales del conocimiento pertinentes al sujeto que conoce (*Gnoseología*); otra indaga las condiciones de cognoscibilidad de algo, o, con otras palabras, las condiciones según las cuales algo puede tornarse objeto de conocimiento (*Ontología*)"[28]. Ahora bien, esta diferenciación no puede entenderse como una contraposición estática. sino que su verdadera esencia consiste en una correlación *dinámica*, como dos factores que se exigen recíprocamente según un "proceso dialéctico de implicación y polaridad"[29]. Aunque el análisis de esta relación, aún tendrá que esperar hasta su valoración dentro del contexto adecuado.

Al hacerse referencia a la ontología desde la ontognoseolgía, conviene precisar el sentido que este término adquiere en la teoría del conocimiento realenana. En sentido tradicional, el término "ontología" se asocia al de "teoría del ser en cuanto ser", como parte general de la Metafísica, mientras que con la Filosofía moderna, la ontología empieza a ser entendida desde el ámbito de la teoría del conocimiento.

---

[27] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 32 (trad. cast. p. 42).

[28] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 79.

[29] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 30 (trad. cast. p. 42).

Teniendo en cuenta esta última consideración cabe hacer, aún, otra matización: La diferencia entre "objeto ontológico", como lo perteneciente al ser (luego, de naturaleza metafísica); y el adjetivo "óntico", como lo relativo al ente, entendido como objeto de conocimiento[30].

Reale utiliza el término "ontología" en el segundo sentido, esto es, "como teoría de los entes contemplados como objetos de conocimiento"[31]. Mientras que reserva el término "metafísica" para los estudios sobre el ser que van más allá de lo ontológico, de lo que puede aprehenderse de ellos como objetos de conocimiento. De ahí expresiones como: "En la frontera de la Metafísica", "Verdad y Conjetura", "Pensamiento conjetural", "La Metafísica y el mundo de la cultura", "La Metafísica hoy"...etc. Expresiones todas ellas referentes a diferentes epígrafes de sus obras, donde se pone de manifiesto que también ésta es una preocupación fundamental de la Filosofía[32], tal como luego analizaremos.

3.5-. Ontognoseología y Epistemología.

Como ya hemos señalado, Reale distingue dos tipos de análisis sobre las condiciones transcendentales del conocimiento:

-En general: Desde la ontognoseología, como acabamos de estudiar.
-En particular: Desde la epistemología. Consideración que ahora nos proponemos abordar.

---

[30] *Ibid.*, p. 32 (trad. cat. p. 43).

[31] *Ibid.*

[32] Haremos referencia a estas preocupaciones por la Metafísica y el "pensamiento conjetural" en el último epígrafe de este capítulo.

¿Cuál es la diferencia fundamental entre ambos términos?. Estas son sus palabras: "Cuando estudiamos el pensamiento en sus conexiones originarias con lo real, o cuando procuramos situar y definir cada una de las expresiones fundamentales de la realidad(...), nuestro estudio es propio de la *Ontognoseología*(...) Si, por el contrario, investigamos las condiciones del conocimiento en los dominios de cada ciencia particular, es preferible denominar a este estudio *Epistemología*, que significa *doctrina o ciencia de la ciencia*"[33]. Por lo que la epistemología sería lo mismo que la ontognoseología, pero en lo referente a cada ciencia particular. ¿Por qué, entonces, esta diferenciación?, ¿se trata tan sólo de una cuestión terminológica, o, por el contrario, hay algo más profundo en esta doble apreciación?. Dos son, al menos, las razones que encontramos para responder afirmativamente a esta cuestión.

1ª-. La naturaleza misma del pensamiento: "El pensamiento no es, en efecto, condicionado apenas por presupuestos universales, comunes a todas las órbitas de lo real"[34], sino también, por "presupuestos transcendentales del conocimiento con referencia a cada rama particular del saber positivo"[35].

Así las cosas, la epistemología se ocupará del estudio de las condiciones transcendentales del conocimiento que se ponen de manifiesto, como necesarias y universales, en cada una de las ciencias positivas. La razón de esta diferencia radica en que cada una de estas ciencias se dirige a diferentes ámbitos de la realidad o regiones ónticas, por lo que las condiciones transcendentales, descubiertas por la ontognoseolgía, "sufrirán una adecuación-concreción", dependiendo de estos diferentes niveles de "objetividad". No se trata, pues, de dos tipos diferentes de condiciones transcendentales, o que las primeras sean superiores a las segundas, sino que son las

---

[33] REALE. M., *Filosofia do Direito*, p. 31 (trad. cast. 42).

[34] REALE. M., *Experiência e Cultura*, p. 79.

[35] *Ibid.*

mismas, pero habiendo sufrido un proceso de adecuación-concreción hacia los diferentes grados de objetividad que intentan aprehender[36].

2ª-. La segunda razón hace referencia a la necesidad de establecer una necesaria correlación entre la Filosofía y la teoría de la ciencia, como dos momentos inseparables, aunque diferenciados, en toda explicación transcendental del conocimiento.

En resumen, toda investigación científica tendrá que tener en cuenta tanto los presupuestos condicionadores y determinantes de su ámbito de conocimiento, como aquellas condiciones transcendentales de carácter general puestas de manifiesto por la ontognoseología. Aunque sea ésta una tarea que la ciencia no aborda directamente, no significa que pueda prescindir de sus presupuestos. Por eso, insistimos de nuevo, Reale no podrá admitir la separación radical entre Filosofía y ciencia. No por cuestiones "subjetivas", o "convicciones" personales, sino porque en su concepción del conocimiento no cabe esta separación.

3.6-. Lógica Positiva: Lógica formal y Lógica concreta o Metodología.

Nos queda aún un último punto por analizar referente a la amplia concepción realeana del conocimiento. A saber: El estudio de las condiciones empírico-positivas del conocimiento humano. En una primera aproximación, podríamos decir que se trata de condiciones del conocimiento que se ponen de manifiesto al entrar en contacto con los diferentes niveles concretos -empíricos- de la realidad, de ahí el término "condiciones empírico-positivas"[37]. Por lo que no se trata de condiciones transcendentales, ya que

---

[36] Como veremos Reale diferencia entre tres "esferas o niveles de objetividad": Objetos ideales (lógicos y matemáticos), Naturales (psíquicos y naturales), y los valores, como parte integrante de los objetos culturales.

[37] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 29-30 (trad. cast. p. 41).

no están definidas *a priori*, sino que variarán dependiendo de la esfera de la realidad a la que se dirijan[38].

El contenido de la Lógica positiva puede desdoblarse, a su vez, en dos planos o niveles: La Lógica formal o analítica, y la Lógica concreta o Metodología.

A) Lógica formal o Analítica.

"Es el estudio de las estructuras formales del conocimiento, o del *pensamiento sin contenido*"[39]. Es decir, "el estudio y las formas expresivas del pensamiento, en su inferencia esencial"[40]. Es decir, a lo que se atiende en este nivel del conocimiento, es a la consecución rigurosa de las proposiciones entre sí, prescindiendo de la adecuación entre los enunciados con los objetos a los que se refieren. Ejemplos claros de este tipo de conocimientos serían la Lógica y la Matemática como ciencias formales; siendo su lenguaje simbólico-abstracto y las operaciones lógico mentales su contenido específico.

¿Quiere esto decir que la Lógica y la Matemática no tienen ningún contacto con la experiencia?. No exactamente, sino más bien que prescinden de él, independizándose en su desarrollo progresivo: "Aunque la Lógica formal se haya ido constituyendo a partir de la experiencia, transciende esta experiencia, no refiriéndose, en nuestra opinión, a los objetos particulares mudables, sino al *objeto* o a la *objetividad* en general"[41]. Lo que explica el carácter formal de sus estructuras.

---

[38] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 80 y ss.

[39] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 28 (trad. cast. p. 41).

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*, pp. 28-29 (trad. cast. p. 41).

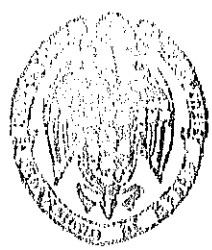
Es más, prosigue Reale, aún admitiendo esa posible referencia universal de las estructuras lógico-formales a objetos indeterminados, lo cierto es que el problema central de la Lógica formal no es el estudio de esta funcionalidad o referencia a lo real, sino que su investigación se centrará en el estudio de las formas o esquemas lógicos de pensamiento. Por lo que podría ponerse en entredicho la tesis inicial realeana de que todo conocimiento implica la referencia a un objeto.

En *Experiência e Cultura* aclara, sin embargo, esta cuestión. La objeción podría consistir, formulada en otros términos, en que si todo conocimiento implica una correlación esencial sujeto-objeto (y más aún la lógica positiva como concreción de este presupuesto transcendental), se hace difícil entender el "objeto" al que se dirige la Lógica formal, pues la habíamos definido como "estudio del pensamiento sin contenido". Ahora bien, aclara Reale, "la Lógica prescinde de cualquier contenido concreto, pero, por eso mismo, puede y de hecho se refiere, a cualquier objeto posible o, lo que es lo mismo, a la objetividad en general"[42]. Luego, la correlación sujeto-objeto implícita en todo proceso cognoscitivo, se da también en la Lógica formal; aunque ahora la objetividad no es empírico-fáctica, sino ideal, siendo ésta otra categoría de lo real como veremos más adelante.

B) Lógica concreta o Metodología.

"La metodología tiene por objeto el estudio de los diversos procesos que deben disciplinar la investigación de lo real", teniendo en cuenta, al mismo tiempo, las peculiaridades propias de cada esfera. Por eso, según Reale, podemos hablar de

[42] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 81.



BIBLIOTECA
DE DERECHO

diferentes "metodologías", pues los procesos que empleamos en cada caso pueden y de hecho son diferentes: Matemáticas (inferencias inductivas), Física (método hipotético-deductivo o experimental), Historia (comprensión histórico-cultural)...etc.[43]

La nota fundamental de la Metodología es que se "amolda" a las diferentes "proyecciones empíricas", "marcando el momento conclusivo y decisivo desde el punto de vista práctico, cuando se da el contacto, *cuerpo a cuerpo*, digámoslo así, del espíritu del investigador con lo factual en cuanto tal"[44]. Por eso mismo, como ya hemos señalado, no puede constituirse al margen de la experiencia (*a priori*), sino que su investigación parte siempre de su relación con lo dado.

También el estudio de los posibles métodos o procesos de investigación humana, se han convertido en una materia central de la Filosofía. No quiere decirse que las ciencias positivas no los tengan en cuenta, pero, en todo caso, centrándose en algún tipo concreto de metodología, el que sea más afín a sus planteamientos. Sólo la Filosofía considera este estudio de un modo genérico, universal, crítico y sistemático. Ofreciéndonos una visión integradora de los diferentes métodos científicos: Es lo que generalmente denominamos Metodología de la ciencia[45].

Téngase presente, por lo que ya hemos estudiado en el capítulo dedicado a las relaciones entre Filosofía y ciencia, que Reale nunca aceptará, al más puro estilo neopositivista, que la tarea primordial de la Filosofía sea ésta, sino una de ellas, y,

---

[43] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 29 (trad. cast.41).

[44] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 82.

[45] *Ibid.*

además, siempre subordinada a una investigación previa de carácter transcendental: La ontognoseología[46].

4-. Ética o Filosofía moral.

Otro de los problemas fundamentales de la Filosofía, que tampoco la ciencia positiva resuelve, ni está en condiciones de resolver, pues cae fuera de su ámbito de acción, "es el problema de la conducta humana sujeta a valoración moral"[47]. El hombre a lo largo de su historia, ha perseguido el conocimiento del mundo que le rodea, de ahí el desarrollo de la Filosofía, primero, y de las ciencias positivas, después. Pero, al lado de esta preocupación por el origen y explicación del universo, el hombre se descubre a sí mismo como ser que se plantea su propia conducta.

Y, como señala Reale, por más que el hombre intente descubrir y certificar las leyes y principios que regulan el universo, "este conocimiento de la realidad no le proporciona respuestas a las peculiaridades de su propia conducta"[48]. ¿Qué debemos hacer?, ¿cómo hemos de comportarnos?, ¿qué criterios conducen mi existencia?. Son problemas que nos urge responder, pero que la ciencia no puede responder, aunque sí contribuir a que puedan ser aún más candentes. Cuestiones como: ¿Qué obligaciones suponen para el hombre las conquistas de la ciencia?, ¿qué deberes plantea hoy el patrimonio de la ciencia y de la técnica?; aunque son suscitadas y surgen en el seno de la ciencia, no alcanzan aquí una solución adecuada[49].

---

[46] Por lo que defiende y acepta la tesis de HABERMAS defendida en *Conocimiento e interés*, ed. cit.

[47] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 34-35 (trad. cast. p. 45).

[48] *Ibid.*, p. 35 (trad. cast. p. 45).

[49] *Ibid.*, p. 36 (trad. cast. p. 46).

El valor del hombre como "único ser que se autonconduce", constituye el problema central de la Ética o la Filosofía moral, siendo, según Miguel Reale, el "momento culminante de toda verdadera Filosofía"[50]. La resolución de sus problemas no cae dentro de la investigación del ser, como las demás ciencias, sino que su ámbito de acción es el "terreno abonado del deber-ser", como ya Kant había dejado claramente delimitado en su *Crítica de la razón pura*.

En el ámbito de la *praxis* (del deber ser), podemos encontrar posibles respuestas en la explicación del valor de la conducta humana: Esta es una conducta que se mueve por fines. Es ésta una de las indagaciones fundamentales de la Filosofía práctica, constituyendo su estudio una de las preocupaciones centrales de la humanidad de todos los tiempos. Más hoy, que el hombre había creído "tocar techo" con las infinitas posibilidades que le ofrece la ciencia, descubriendo, al mismo tiempo, la multitud de problemas que ésta no puede abordar.

A decir de Habermas, el "auge del positivismo ha sido el responsable de la disolución de la filosofía y de los problemas de carácter práctico, a mera metodología o teoría de la ciencia"[51]. El "objetivismo" perseguido por éste supone, según sus palabras, "la represión de la eticidad como categoría de vida", en favor de una "acción técnico-instrumental", que será entendida como único criterio y modelo de organización social"[52].

---

[50] *Ibid.*

[51] HABERMAS, J., *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 75.

[52] HABERMAS, J., *Ciencia y Técnica como Ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 98.

Por otra parte, es en este ámbito concreto de la Filosofía moral o de la Ética donde, según la teoría iusfilosófica realeana, se plantea el problema de la experiencia jurídica"[53].

Como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo (dedicada por entero al problema jurídico), Miguel Reale no concibe el Derecho como algo alejado de la Ética, por lo que se enfrentará. abiertamente, contra aquellas interpretaciones que pretendan reducirlo a su carácter exclusivamente técnico-normativista. "La experiencia jurídica", afirma, "es un momento más de la vida ética. El Derecho como experiencia humana, se sitúa en el plano de Ética, refiriéndose a toda la problemática de la conducta humana subordinada a normas de carácter obligatorio"[54].

Nos ocuparemos de las diversas manifestaciones de la conducta ética, así como de sus relaciones con el Derecho, de momento, concluimos este apartado afirmando que la fundamentación misma del Derecho, así como de toda la conducta humana sujeta a valoración moral, constituye uno de los problemas centrales de la Filosofía, tal como venimos indagando en este capítulo.

5-. Axiología: "La Filosofía es axiología".

Al analizar el problema de la Ética, Reale explicaba cómo para entender la complejidad de la realidad humana en general y de su conducta en particular, es preciso contar con la experiencia valorativa, pues el hombre se guía siempre por algún valor.

---

[53] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 36-37 (trad. cast. 46).

[54] *Ibid.*, p. 37 (trad. cast. p. 46).

Así, por ejemplo, el "bien" conduce y explica su conducta ética, el valor de lo "bello" sus manifestaciones artísticas, el valor de la "verdad" el conocimiento científico...etc[55]. El hombre es un ser que se conduce por valores, lo cual explica y da sentido a su vida.

La existencia humana, tanto la individual y concreta, como en sentido genérico-universal, se mueve por la consecución de algún valor, pudiendo adquirir primacía unos respecto de otros, así como poder variar su contenido o determinación a lo largo de la historia[56]. Por lo que siempre la axiología o teoría de los valores presidirá la explicación de la actividad humana y el mundo por él objetivado. No es posible prescindir de la axiología en la explicación de la realidad humana, pues ésta es siempre de carácter histórico-cultural, y por lo mismo axiológica.

Siendo ésta la tesis central de *Experiência e Cultura*, a la que dedicaremos una atención especial en la tercera parte de este trabajo, pues, como ya hemos dicho, la axiología se convertirá en la teoría iusfilosófica realeana, en el nexo principal donde todas la explicaciones convergen. De ahí la siguiente afirmación de Reale: "La Filosofía no sólo se ocupa o tiene un problema más: La axiología; sino que la Filosofía es axiología"[57]. Convirtiéndose en "una de las esferas autónomas que abrazan los problemas planteados por la investigación ontognoseológica, pues el acto de conocer implica ya el problema del *valor* de aquello que se conoce"[58].

---

[55] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 237 y ss (trad. cast., 199 y ss.).

[56] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 171: "Cualquiera que sea el tipo de experiencia, se pone siempre la problemática axiológica, no solo bajo el punto de vista *deontológico*, (...), sino también porque el valor se infiere o se presupone en cada acto cognoscitivo, siendo pues elemento esencial del proceso ontognoseológico".

[57] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 37 (trad. cast. 47).

[58] *Ibid.*

En efecto, la axiología se convierte en el núcleo del sistema filosófico realeano, si bien tampoco puede reducirse toda su amplitud al terreno de la teoría de los valores, ya que junto a ella se presuponen una serie de problemas filosóficos no reductibles a la sola consideración axiológica. Tales como la determinación de la esencia de aquello que se valora (problema de la Metafísica), o de las condiciones transcendentales que explican el conocimiento válido (Ontognoseología), así como la proyección histórica de los valores... En fin, problemas que no se explican desde la sola teoría de los valores, sino desde una concepción integral de la Filosofía en la que la axiología constituye el punto central donde todos ellos convergen, encontrando allí su fundamentación última[59].

6-. Metafísica y Concepción del mundo.

Señala Reale, que "hay autores que piensan que la Filosofía se agota en las dos cuestiones fundamentales de orden *lógico y axiológico* antes examinadas, tratándose solamente de una teoría del conocer y de una teoría del obrar"[60]. Como afirmamos en el primer capítulo, Miguel Reale", rechaza enérgicamente este tipo de planteamientos, por considerarlos insuficientes. En realidad, dice, se están olvidando de una dimensión clásica fundamental a la Filosofía: el problema del ser y de la existencia. El hombre, afirma, "no es sólo un ser que conoce y obra, sino que es también, y antes que nada, un *ser*, una *existencia*, un ente que sabe que existe entre otros entes de igual o diferente categoría"[61]. La investigación de esta realidad, aunque puede ser inalcanzable desde el conocimiento, como lúcidamente demostrara Kant, constituye, sin embargo, una de sus preocupaciones fundamentales, de cuyo estudio se ha ocupado, desde la Antigüedad, la "Metafísica".

---

[59] REALE, M., *Op. cit.*, p. 37-38. (trad. cast. 47).

[60] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 38 (trad. cast., 47).

[61] *Ibid.*, p. 38 (trad. cast. 47).

El hombre no se conforma con la verdad mostrada por la ciencia, quiere ir más allá, ahondar en la problemática del ser, de la realidad en sí; si no fuese así, la misma ciencia tampoco avanzaría. Tanto el existencialismo heideggeriano, como el raciovitalismo de Ortega, se caracterizaron por poner de manifiesto esta "necesidad e inevitabilidad" del hombre por transcender su propia realidad en busca de sentido, por esto son fuente de inspiración constante en sus escritos.

Desde la concepción integral de la Filosofía en Reale, se comprende la problemática del ser y de la existencia, como una de sus inquietudes fundamentales, aunque en su intento se descubran los límites del conocimiento en esta empresa. Sin embargo, dice, es preciso partir de su presupuesto, pues "conocer es siempre conocer algo"[62], luego se está suponiendo la necesidad de determinar la naturaleza de aquello que es conocido. Esta investigación sobre la "realidad en sí", o del "ser de lo que se quiere conocer", constituye un "presupuesto del que no es posible renunciar (como pensaba Kant), pues está implícito en la misma concepción del mundo"[63].

Frente al criticismo kantiano, Miguel Reale se dirige en este punto hacia otros planteamientos, no sólo gnoseológicos, sino ontológicos, o, con terminología realenana, ontognoseológicos. De ahí su interés por el "apriorismo objetivista" de cuño husserliano, así como por la recuperación de la problemática del ser, tal como fue entendido por Heidegger, o la concepción del mundo propuesta por Dilthey, ...etc. En cualquier caso, para Reale no hay duda alguna de que la metafísica, ya sea entendida como teoría primordial del ser (en su sentido clásico), o, según una visión más actual, como fundamentación originaria del universo y de la vida, "constituye un ámbito específico y autónomo de la Filosofía"[64].

---

[62] *Ibid.*, p. 38 (trad. cast. 48).

[63] *Ibid.*

[64] REALE, M., *Op. cit.*, p. 39 (trad. cast. p.48).

De hecho dedica importantes pasajes de sus trabajos[65], o incluso alguno completo como es el caso de *Verdade e Conjetura*, a dilucidar la consistencia y posibilidad misma de los planteamientos metafísicos. En *Experiência e Cultura* (1977), tras analizar la problemática del ser y su relación con el deber ser[66], se plantea la posibilidad misma de una "experiencia metafísica". Allí concluye con las siguientes palabras: "Como espero demostrar algún día, si a tanto me ayudara el tiempo y el arte, de *experiencia metafísica* sólo se puede hablar en sentido conjetural o analógico"[67]. Ese día llegó, afortunadamente, y en uno de sus trabajos posteriores ya citados - *Verdade e Conjetura* (1983)- se ocupa, fundamentalmente, del desarrollo de la afirmación antes apuntada: Sentido conjetural de la experiencia metafísica.

En este trabajo, partiendo de la necesidad de la indagación metafísica, "consistente desde el principio en una tentativa de ir más allá de lo accesible al conocimiento", se plantea la posibilidad del "pensamiento conjetural", como una afirmación hipotética, aunque razonable, que puede conducirnos a "verdades" que se escapan al conocimiento científico. Por lo que, "verdad y conjetura no son dos opuestos que se repelen, sino antes dos términos distintos que se complementan"[68].

En cualquier caso, y como conclusión sobre lo expuesto, aún admitiéndose la autonomía propia y específica de la metafísica, "su autonomía", afirma Reale, "es *relativa*, ya que toda comprensión del universo y de la vida, por tanto del ser y de la

---

[65] *Verdade e Conjetura*, dedicado en casi toda su totalidad al problema de la Metafísica y su relación con el pensamiento conjetural; *Experiência e Cultura*, fundamentalmente su cap. IX, titulado "Na fronteira da Metafísica"; *Introdução à Filosofia*, especialmente su último Título "Teoria de lo belo e teoria del ser", donde se incluye un último cap. dedicado a la Metafísica, *Filosofia do Direito*, pp. 38-43, *Nova Fase do Direito Moderno*, dedicando gran parte del trabajo a el problema conjetural de la justicia pp. 3-37.

[66] Ed. cit., p. 259-278.

[67] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 278.

[68] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 19.

realidad humana, no puede llevarse a cabo al margen de la axiología y de la historia"[69]. El mundo para el hombre es un "mundo con sentido", que implica su conexión con la historia y con los valores. Constituyendo, en suma, los temas esenciales de la Filosofía, que, por lo demás. aunque son autónomos, están, sin embargo, todos ellos relacionados bajo la influencia de un nexo común que los identifica: la axiología. Esta es, en esencia, la concepción filosófica de Miguel Reale.

[69] REALE, M., *Filosofia do Direito*. p. 39 (trad. cast. 48).

CAPÍTULO IV.

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA ONTOGNOSEOLOGÍA.

1-. La Fenomenología como punto de partida.

2-. El método fenomenológico y la conciencia intencional.

2.1-. Primer paso: Meditaciones cartesianas.
2.2-. El método fenonemenológico.
2.3-. Esencial correlación entre el Lebenswelt y la conciencia intencional.

A) El Lebenswelt.
B) La conciencia intencional.

3-. Superación del subjetivismo transcendental kantiano: Posible superación de la aporía realismo-idealismo.

4-. Husserl y Reale.

4.1-. Polaridad sujeto-objeto en el acto de conocimiento.
4.2-. Polaridad del yo con el Lebenswelt.
4.3-. De la reflexión transcendental a la reflexión crítico-histórica.

CAPÍTULO IV

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA ONTOGNOSEOLOGÍA.

1-. La Fenomenología como punto de partida.

La Fenomenología como método o actitud filosófica propia del siglo XX, surge en un momento de "crisis", de ahí el título de una de las obras de su fundador: *La crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*[1]. Ya del título de esta obra póstuma de Husserl podemos extraer dos ideas importantes.

[1] Publicada en 1954, aunque en 1936 había sido publicada una parte en Philosophia I. Hay trad. cast., Buenos Aires, 1960.

1ª-. **Ambiente de crisis de las ciencias europeas.** Se refiere, fundamentalmente, a la interpretación o modelo de ciencia perfilado por el Positivismo. Piensa Husserl que el Positivismo, con su peculiar modo de interpretar la realidad desde parámetros "fisicalistas", no ha logrado dar un sentido correcto a la existencia humana, dejando de lado todas aquellas investigaciones existenciales que no se ajusten a su modelo de ciencia. Se concibe así la ciencia, de manera "mecanicista", con la consiguiente manipulación de la realidad desde esquemas empírico-causales. Lo que supone la "fetichización factualista de la realidad", como único modo de aprehensión posible del ser, olvidándose que este modelo no es más que un paradigma particular, pero no el único ni el originario[2].

De esta forma, la ciencia se ha olvidado del genuino sentido del mundo de la vida, de la experiencia cotidiana, de la praxis existencial... En definitiva, de la esencia de la Filosofía.

Desde este modelo cientificista se ha juzgado a la naturaleza de acuerdo a modelos espacio-temporales, matematizables, medibles, cuantificables. Así, imbuidos por el éxito que este método había logrado en la explicación de las ciencias físico-naturales, pretenden hacerlo extensible a todo el ámbito de la vida[3].

La uniformidad del conocimiento que pretenden las corrientes positivistas, es la causa fundamental del olvido del verdadero ser de las cosas, de su auténtica esencia. Este es el punto de partida de la Fenomenología husserliana, y la recuperación de la

---

[2] Esta es la idea central defendida en la mayoría de sus obras, fundamentalmente en la ya mencionada *Crisis*, y la *Filosofía como ciencia estricta*, trad. cast., ed. Nova, Buenos Aires, 1969, p. 49.

[3] HUSSERL, E., "La Filosofía en la crisis de la humanidad europea" en *La filosofía como ciencia estricta*, ed. cit., p. 66: "La ciencia objetivista toma lo que ella denomina mundo objetivo por el universo de todo lo existente".

esencialidad del mundo perdido, oculto, tras la manipulación científica, lo que alienta y da sentido a toda su obra[4].

2ª-. La segunda consecuencia que podemos extraer de la obra antes mencionada, es la **necesidad de encontrar una solución a esta situación de crisis.** Solución que puede concretarse, a la luz de las interpretaciones de S. Rábade Romeo en su obra *Estructura del Conocer Humano*, en torno a tres frentes que se autoimplican:

a) Encontrar una ciencia universal y fundamental, que sea capaz de superar el modelo de ciencia reduccionista ofrecida por el positivismo. Esta ciencia será la **Fenomenología Transcendental.**

b) Buscar un método adecuado y propio para esta nueva ciencia: **El método fenomenológico.** Que se presentará como método alternativo al modelo físico-mecanicista.

c) El objetivo perseguido en ambos casos es el descubrimiento de la auténtica realidad, del ser-esencia profunda de las cosas; tal como verdaderamente se muestran en el mundo de la vida[5].

Es preciso tener presente que Husserl, a diferencia de Kant, considera que sí es posible llegar al conocimiento de la realidad en sí, de la esencia de las cosas. Precisamente a esto tiende su Fenomenología como ciencia y como método. La misma

---

[4] Este es el "nuevo proyecto humanista" que late en las obras hasta ahora referenciadas, en las que la "fenomenología" se presenta, así, como "lucha contra el uso alienante de las ciencias para la reconquista del significado del hombre, de su sociedad y de su historia", E. PACI, en *Función de las ciencias y significado del hombre*, F.C.E, 1968, p. 160.

[5] RÁBADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*, ed. cit., pp. 200-234.

etimología de la palabra que denomina su sistema quiere ponerlo de manifiesto. "Fenomenología" viene de "fenómeno", que en su acepción originaria griega -"pheinomeno"-, significa "lo que se muestra", "lo que aparece a la luz"; cuyo ser consiste en éste su mostrarse[6].

En uno de los numerosos estudios que Reale realiza sobre la Fenomenología de Husserl, incluido en su obra *Verdad y Conjetura* bajo el título "Filosofía Fenomenológica y Existencial", señala que en la evolución del pensamiento husserliano pueden apreciarse tres fases claramente diferenciadas: "Una primera, en la cual su pensamiento se prende más a Descartes; una segunda en la que se siente más vivo el diálogo con Kant; y una tercera que apunta, aunque sólo en líneas generales, para Hegel"[7]. Siendo ésta, continua, "una trayectoria que está explícita o implícitamente presente en el desarrollo de la Filosofía contemporánea, traduciéndose en la exigencia común de nuestro tiempo por encontrar una diálogo fructífero entre idealismo y realismo"[8].

Desde esta perspectiva es claramente valorada por Miguel Reale, la contribución de la Fenomenología husserliana en la concepción actual de la Filosofía, constituyendo el punto de partida de su propio pensamiento. En efecto, su teoría iusfilosófica supone un claro esfuerzo por superar el subjetivismo kantiano, que reduce el ser al ámbito del sujeto, encontrando en la obra de Husserl una posible conciliación entre ambos elementos. Esto es, recuperar lo objetivo olvidado, sin perder de vista lo subjetivo ya descubierto[9]. En definitiva, como un elogiable intento por dar solución a una de las

---

[6] MILLÁN PUELLES, A., *El problema del ente ideal: Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, 1947.

[7] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 171.

[8] *Ibid.*

[9] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 107-108.

aporías más radicales de la historia del pensamiento occidental. Por esta razón se convertirá en punto de partida de su propio pensamiento, demostrar su evolución a la luz de la filosofía husserliana será el objetivo de este capítulo que iniciamos.

2-.El método fenomenológico y la conciencia intencional.

2.1-. Primer paso: Meditaciones Cartesianas.

Husserl encuentra, salvando las distancias, gran parecido entre la situación de crisis que vive la ciencia europea, con la que se encontró la filosofía cartesiana en la Época Moderna[10]. Así, al igual que él, considera imprescindible una reconstrucción de la Filosofía, basada en evidencias últimas -apodícticas-, a partir de las cuales pudiera erigirse, como ciencia universal y unitaria, sirviendo de fundamento y modelo a las demás ciencias[11]. Con este objetivo emprendió sus *Meditaciones Cartesianas*, en la búsqueda de una primera evidencia sobre la que fundamentar la universalidad de la Filosofía. Esta primera verdad la encontró en el "ego cogito" cartesiano, aunque con diferentes matices:

- No se tratará de un "yo" empírico, individual y concreto; sino transcendental, con clara influencia kantiana.

---

[10] Como consecuencia de este convencimiento surge una de sus últimas obras, Meditaciones Cartesianas (1931), correspondiente a una de sus etapas más idealistas, en al búsqueda de un punto de partida absolutamente seguro desde donde edificar el conocimiento humano, en clara sintonía con el racionalismo de Descartes. V. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. cast. José Gaos, México, 1942.

[11] Esta es la idea central de su obra anterior *Lógica formal y Lógica transcendental* (1929), trad. cast. L. Villoro, México, 1962.

- No se niega la realidad del mundo. El mundo que me rodea no es una pura nada, sino que se pone entre paréntesis para recuperar el verdadero ser de las cosas.

- El método iniciado por Descartes le conduce hacia un racionalismo absoluto que Husserl pretende superar, si bien conservando la aportación subjetiva necesaria en todo conocimiento; este es el método fenomenológico iniciado por Husserl como contrapartida a la metodología cartesiana.

2.2-. Método Fenomenológico.

Como ya hemos dicho, el objetivo de la Fenomenología husserliana consiste en llegar a la aprehensión intelectual de la verdadera realidad, que es el mundo de las esencias. A partir de este presupuesto habrá de entenderse el sentido del método fenomenológico, pues a este objetivo está destinado.

El método fenomenológico, como es conocido, consta de tres momentos: **la reducción fenomenológica, la reducción eidética y la reducción transcendental.**

1-. La "epogé" filosófica o reducción fenomenológica.

Para poder acceder a la región de las esencias puras, piensa Husserl que es preciso, ante todo, "apartarse de aquello que prejuzgue la realidad distorsionando su auténtico sentido". Se trata de un paso previo metodológico, que como se sabe, es

denominado por Husserl como "Epogé filosófica o reducción fenomenológica"[12]. Aún pueden distinguirse dos niveles:

a) Epogé histórica: En ella se renuncia a todo lo que se haya aceptado en forma de teorías y de opiniones, ya sean procedentes de la vida cotidiana, de la ciencia, creencias, religiones...etc[13].

b) Epogé existencial: En ella se renuncia al yo empírico, factual; aunque de él tenga absoluta evidencia.

2-. La Reducción eidética.

La reducción eidética tiene como objetivo, en un primer momento, "el retorno a las cosas mismas", esto es, al mundo de la vida ("Lebenswelt"), tal como siempre ha sido, antes de que fuera parcelado y categorizado por las diversas ciencias. Para, en un segundo momento, llegar a la reducción transcendental, tratando de recuperar el verdadero ser de las cosas, tal como se muestran a la conciencia transcendental[14]. Luego, pueden diferenciarse dos fases en la Reducción eidética del método fenomenológico husserliano.

a) Reducción fenomenológica: En la que colocamos entre paréntesis el mundo natural, tal como nos aparece en la vida cotidiana. Se pone entre paréntesis

---

[12] HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura filosofía fenomenológica* (= *Ideas,*), Introd., trad. cast, de J. Gaos, F.C.E., 1962, P. 46: "La epogé filosófica que nos proponemos practicar debe consistir en abstraerse por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda la filosofía anterior".

[13] *Ibid.*, n.30, p. 69.

[14] A partir de esta "conciencia absoluta", y su "mundo de vivencias inmanente", se inicia la "reflexión transcendental".

porque la realidad ya se encuentra prejuzgada por la ciencia, las creencias, religión,...

b) Reducción eidética: Esta segunda reducción se aplica sobre los "hechos" tal como se presentan a la conciencia pura para poder captar lo eidético que en ellos subyace. Gracias a la reducción eidética llegamos a las esencias universales que serán aprehendidas por la "intuición pura" de la "conciencia transcendental"[15].

3-. Reducción transcendental.

Se trata de reducir a un nivel superior lo eidético, alcanzando el plano del "yo", y junto a éste el de la experiencia transcendental o el mundo de la vida[16]; poniéndose de manifiesto la esencial correlación entre éste y la conciencia intencional.

2.3-. Esencial correlación entre el *Lebenswelt* y la conciencia intencional.

A partir de la reducción transcendental, tal como acabamos de apreciar, se alcanza el plano del yo, y paralelo a éste, en esencial correlación estructural, el mundo de las esencias puras tal como se presentan a partir del mundo del Lebenswelt. Poniéndose de manifiesto, una vez más, la esencial correlación entre el "yo" (conciencia transcendental), y el mundo (como realidad originaria y primordial).

---

[15] HUSSERL, E., *Ideas*, n. 76: "La reducción fenomenológica nos dio como por resultado el reino de la conciencia transcendental, como reino de un ser absoluto".

[16] A partir de esta fase Husserl habla también de "reflexión transcendental", así en *Ideas*, n. 78, dice: "Sólo por medio de actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro".

Para comprender en todo su alcance y significación esta esencial correlación sujeto-objeto, en la filosofía husserliana, así como su repercusión en la obra de Reale, es preciso hacer un análisis previo de estos dos conceptos.

A) El Lebenswelt.

Asunto fundamentalmente tratado en su obra póstuma *Experiencia y Juicio* (1939). Allí define así el "mundo de la vida: "Es el mundo natural de la vida o del vivir común (Lebenswelt), como experiencia precategorial o antipredicativa, el mundo precientífico de lo meramente dado, o, *el reino de las evidencias originarias como polo de objetos infinitamente posible*". O, en otras palabras, "la experiencia originaría y fundante como estructura fundamental de toda experiencia en sentido concreto"[17]. De esta caracterización del Lebenswelt, podemos extraer las siguientes consecuencias:

a) No es lo primero que aparece en la experiencia natural, sino que es lo que permanece oculto por la ideología, ciencia, creencias, que están ya presentes en el mundo del vivir cotidiano. De ahí la necesidad de "reconquistarlo" a través de la reducción transcendental[18].

b) Todo concepto hace referencia al mundo de la vida cotidiana, pre-categorial; ya que es el mundo que vivimos intuitivamente, tal como se presenta en nuestro vivir diario. Por lo que no puede ser puesto en duda, ya que se trata de un mundo que se nos impone por sí mismo[19].

---

[17] HUSSERL, E., *Esperienza e Giudizio*, trad. ital. de Filippo Costa, Milán, 1960, p. 42-50.

[18] *Ibid.*, p. 22-30.

[19] *Ibid.*

c) Se trata de un mundo originario y primero, luego anterior a cualquier actividad predicativa, y, por lo mismo, "presupuesto" de todo acto o conocimiento científico. Todas las operaciones lógico-objetivas de que se valen las ciencias naturales, toman su fundamento de esta evidencia precientífica del mundo de la vida. "Toda la estructura de la ciencia descansa sobre el mundo de vida (Lebenswelt), todas las ciencias se asientan sobre el mundo cotidiano, de carácter primigenio, pues ahí es donde la ciencia tiene su origen, el único a partir del cual se puede obtener una inteligibilidad última"[20].

d) Esta experiencia precategorial se sitúa, por tanto, en un momento anterior a la formulación de juicios científicos, constituyendo una condición transcendental de todo conocimiento posible.

B) Conciencia Intencional.

A través del método fenomenológico y sus diversos momentos, llegamos al yo transcendental, el único que a través de su propio dinamismo y constitución originaria, nos conducirá al descubrimiento de lo verdadero en sí, esto de las esencias constitutivas del mundo de la vida. Lo que se debe a la naturaleza intencional de la conciencia humana, realidad espiritual que se caracteriza por su radical apertura hacia el mundo de la vida, con el cual y en cual se constituye. Se descubre así, a través del análisis fenomenológico de la subjetividad, la característica esencial del ser humano: **Su naturaleza intencional.**

La intencionalidad se convierte en la pieza clave de la fenomenología husserliana, entendida como nota distintiva de la conciencia humana, algo inherente a

[20] HUSSERL, E., *Op. cit*, pp. 30-49.

su ser y que le sitúa en constante apertura hacia el mundo. Constituyéndose, así, en una condición transcendental, *a priori* y universal, sin la cual no sería posible conocimiento alguno.

Por lo demás, Husserl pretende mantenerse alejado de una noción abstracta de la conciencia, al estilo del sujeto transcendental kantiano, ya que la intencionalidad husserliana no podría entenderse sin su radical referencia a la realidad (*cogitatum*). De tal modo que según Husserl, la conciencia se estructura en *ego-cogito-cogitatum*, sin poder entenderse un término separado del otro. El yo es el centro de toda la actividad, el *cogito* el acto o la actividad misma del conocimiento, y el *cogitatum* es el "polo objetivo" de la intencionalidad, aquello a lo que la conciencia se dirige, logrando su objetivación como resultado de este proceso[21].

3-. Superación del subjetivismo transcendental kantiano: Posible superación a la aporía realismo-idealismo.

En las *Investigaciones Lógicas*, señala Husserl el "error de los sistemas empiristas" que consiste en "identificar o confundir el retorno a las cosas mismas con la exigencia de reducir a la experiencia toda la función del conocimiento[22]. De ahí que la tarea fundamental de la Fenomenología consista en la descripción de las "cosas mismas", tal como se presentan en la subjetividad, antes de cualquier contacto con ellas.

---

[21] HUSSERL. E., *Ideas...*, ed. cit., p 205, donde se analiza la estructura de la conciencia intencional.

[22] HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, trad. cast. M. García Morente Y J. Gaos, 2 vols., Madrid, 1967; I, Introd. p. 290: "*La fenomenología expresa descriptivamente, como expresión pura, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia*(...) Esta esfera es la que debemos explorar como preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de crítica del conocimiento".

En esta colocación del problema, señala Reale, "ya está contenida la idea del *a priori material*, como condición transcendental de todo conocimiento posible, perfilándose la fundamental diferencia con la gnoseolgía kantiana"[23]. El concepto de filosofía transcendental cambia a partir de Husserl, sin olvidar el sentido auténtico de dicho término, como aquellas condiciones *a priori* y universales que posibilitan cualquier conocimiento. tal como fue puesto de manifiesto por el autor de la filosofía transcendental.

La posibilidad del conocimiento en Kant parte del sujeto y en él se quedan, porque se entiende que las condiciones que posibilitan la ciencia son de carácter subjetivo, ya que la realidad en sí es inaccesible, sólo alcanzable desde el sujeto pero ya como realidad conocida. Partiendo de este presupuesto, Kant analiza las condiciones del conocimiento, que. por lo dicho, sólo pueden ser de carácter subjetivo ya que más allá (a la realidad en sí), no podemos llegar. Olvidándose, según Husserl, de que en todo acto de conocimiento hay algo anterior y previo; originariamente dado, sobre lo que mi actividad sintética-intencional, se pondrá en marcha[24].

En efecto, a decir de Reale, la noción de "transcendentalidad" en Husserl, no es sólo de carácter subjetivo, sino también *material y objetivo*, pues para que haya conocimiento es necesario el presupuesto de una realidad primera y originaria sobre la que recaiga la actividad de mi conocimiento. En el pensamiento de Husserl tan necesario es partir del *a priori subjetivo* (intencionalidad de la conciencia), como del *a priori objetivo o material* (la realidad del Lebenswelt)[25].

---

[23] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 172.

[24] HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, ed. cit., n. 29, p. 389: "Si, pues, lo que esencialmente da la pauta en la ciencia es la significación y no el significar, el concepto y la proposición y no la representación y el juicio. entonces la significación habrá de ser necesariamente el objeto de investigación".

[25] REALE, E., *Verdade e Conjetura*, pp. 172-173.

El giro que lleva a cabo Husserl es sorprendente, afirma Reale, pues en un principio parecía destinado a quedarse en el más puro subjetivismo, ya que su punto de partida cartesiano parecía empujarle en esa dirección. Sin embargo, asistimos, dice, "a una vuelta al ser, conservando todo el caudal crítico del kantismo: Visión del ser en cuanto objeto de la conciencia intencional". Contribuyendo al surgimiento de una nueva manera de entender el conocimiento en la que, "sin abandonar el punto de partida del yo transcendental kantiano, resurge éste con un valor nuevo de correlación sujeto-objeto"[26].

El giro importante que Husserl imprime a la Filosofía en general y la Filosofía transcendental en particular, es el haber "establecido la necesidad de una *polarización-correlación* sujeto-objeto, no ya desde el conocimiento (que es evidente, pues todo conocimiento tiende hacia algo fuera de sí), sino "una segunda polarización, una segunda firma de síntesis: No es ya la polarización entre noesis y noema, en el ámbito de la vivencia intencional, sino que se trata de una correlación que la antecede, la del "yo-polo" en cuanto referido a "todo polo de objetos"[27].

Las condiciones transcendentales del conocimiento no están, pues, sólo en el sujeto, sino en la esencial y primera polarización "yo-polo", en la correlación primordial entre sujeto y objeto. Está conclusión de la Fenomenología será claramente aceptada por Reale, interpretándose como un importante intento por superar la aporía idealismo-realismo, punto de partida del pensamiento realeano, aunque imprimiéndole un nuevo sentido. Nos ocuparemos ahora de este diálogo entre la filosofía husserliana y el pensamiento de Reale.

---

[26] *Ibid.*, p. 174-175.

[27] HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. cast. J. Gaos, México, 1942, p. 119.

4-. Husserl y Reale.

Dos problemas dejó planteados, según Miguel Reale, la filosofía de Husserl:

1º-. La explicación de la correlación transcendental sujeto-objeto, en el plano del conocimiento: **Polaridad sujeto-objeto en el acto de conocimiento.**

2º-. La explicación de la relación entre el plano del conocimiento con el mundo de la vida: **Polaridad del Yo con el Lebenswelt.**

De la diferente respuesta que tendrán estas cuestiones en el pensamiento iusfilosófico de Reale, se impondrá una nueva solución, desde la ontognoseolgía, imprimiendo un nuevo sentido, no sólo a la Filosofía fenomenológica, sino a la concepción del conocimiento y del mundo en general. Señalada su importancia, seguiremos los pasos que nos conducen hacia esta nueva solución.

4.1-. Polaridad sujeto-objeto en el acto de conocimiento.

Desde el análisis fenomenológico del conocimiento, punto de partida de la filosofía de Husserl, se descubre la propiedad fundamental de la conciencia transcendental: La intencionalidad. Su propia naturaleza pone de manifiesto la indisoluble correlación sujeto-objeto, ya que "la intencionalidad implica las conciencias o vivencias intencionales concomitantes del cogito-cogitatum"[28].

En efecto, está claro que existe una indisoluble relación sujeto-objeto en la intencionalidad del sujeto en Husserl: "El objeto es, por así decir, un polo de identidad

---

[28] *Ibid.*, pp. 66-68.

siempre presente en la conciencia"[29]. Pero, según nos nuestra Reale, "también es cierto que tal implicación es aún de naturaleza subjetivo-transcendental, por lo que le parece imposible desprenderlo de los presupuestos del Idealismo transcendental"[30].

Los dos polos del conocimiento (sujeto-objeto), prosigue, apenas son considerados fenomenológicamente, o sea, como objetos de descripción, sino bajo una comprensión ideal, estática y subjetivista del conocimiento. Falta una verdadera implicación, "correlación dinámica", entre ambos elementos cognoscitivos[31]. Por eso las síntesis que cada acto noético lleva a cabo en el proceso de conocimiento, quedan aisladas, sin una visión global de síntesis, implicados en un verdadero proceso de constitución de la realidad[32].

Es cierto, reconoce Reale, que Husserl recurre a una "síntesis universal" constitutiva de lo real, en la cual todas las síntesis particulares se agrupan ordenadamente, "siendo todos los objetos reales y posibles referidos transcendentalmente a todos los modos reales y posibles de la conciencia". Determinar, de forma precisa y global, esa síntesis universal, sería la "tarea ingente" de la Fenomenología transcendental[33].

Así las cosas, aunque se reconoce la necesaria implicación sujeto-objeto, se hecha en falta, a la luz de la interpretación de Reale, una "verdadera interrelación

---

[29] *Ibid.*, p. 83.

[30] REALE, E., *Experiência e Cultura*, o. 113.

[31] *Ibid.*, p. 114.

[32] *Ibid.*, p. 114.

[33] HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 95-96.

dinámica, tanto del sujeto con la realidad, como del sujeto con otros sujetos". Parece, por el contrario, que cada síntesis cognoscitiva fuera una especie de "mónada perfecta", ideal e independiente, "sin verdadera vida constitutiva"[34]. Falta, en definitiva, una verdadera correlación dialéctica, en la que sujeto y objeto se dialecticen, dándose cada uno en una verdadera implicación (fruto de lo cual surgirá el conocimiento), pero sin perder lo suyo propio. Será éste un asunto que trataremos con profundidad en el capítulo siguiente, por ser una de las aportaciones fundamentales de Reale a la teoría del conocimiento.

4.2-. Polaridad del yo con el *Lebenswelt.*

Otra cuestión central en la obra de Husserl, como señalamos, es la relación, que todo acto cognoscitivo presupone, entre el "yo" y el "polo originario de objetos" (Lebenswelt). Es decir, la relación de todo acto cognoscitivo con lo que es presupuesto por éste como mundo de la experiencia originaria. Tema central en los últimos años de su vida, como lo demuestran dos de sus obras a las que ya hemos hecho referencia: *Experiencia y Juicio* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental.* En torno a esta segundo cuestión se perfilará, aún con más nitidez, el planteamiento ontognoseológico realeano, frente al idealismo transcendental husserliano.

El *Lebenswelt*, como experiencia precategorial, se nos impone como presupuesto de toda actividad cognoscitiva, y por lo tanto científica. A partir de él, el "yo transcendental" va constituyendo el mundo de las estructuras y determinaciones científicas (*Episteme*), pero teniendo siempre presente este punto de partida (la *doxa*). De ahí que Husserl interprete como "un gran error", "el olvido de la *doxa*", en favor de la *episteme*; tránsito que culmina en la Modernidad con Galileo.

---

[34] *Ibid.*

El método fenomenológico, en fin, tal como Husserl lo entiende, nos conduce hacia la correlación esencial sujeto-objeto. Punto de partida aceptado por Reale. Pero la Fenomenología de Husserl, al entender la última fase del método fenomenológico en términos de "auto-reflexión eidética", termina por reconocer que el mundo debe todo su sentido a nuestra "vida intencional". Por lo que, señala Reale, aquí queda de manifiesto que "Husserl no abandona nunca su posición idealista, aunque dé un nuevo giro al concepto de subjetividad, capaz de abarcar el mundo de la vida"[35].

Sin embargo, no comparte el argumento que Scheler utiliza frente a Husserl, interpretando su recuperación de las esencias puras como "contenidos inmanentes a la conciencia", Reale defiende la superación radical del subjetivismo inicial llevado a cabo por Husserl. Las esencias, nos explica, "aunque se captan desde el sujeto, pues es aquí donde se manifiestan, no pueden entenderse sin su referencia al polo innegable y transcendental del *Lebenswelt*"[36]. Aunque, finalmente, ese "algo" intencionalmente dado, acabe por subsumirse, eso sí, bajo la reflexión transcendental eidética, a la captación, aséptica y pura, de la conciencia transcendental[37]. El resultado supone, a decir de Reale, la pérdida de la polarización original "yo-mundo", lo que viene a significar quedar atrapado en el más puro idealismo transcendental.

En apoyo de esta interpretación realeana, podemos utilizar estas otras afirmaciones de S. Rábade Romeo pertenecientes a la obra antes citada, donde se lleva a cabo un profundo estudio comparativo entre posturas idealistas, subjetivistas y realistas sobre el conocimiento. Refiriéndose a la intervención del sujeto husserliano en el conocimiento, afirma: "Por ser subjetividad pura (el yo transcendental) es el límite

---

[35] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 118.

[36] *Ibid.*

[37] REALE, M., *Op. cit.*, p. 118.

de toda objetividad, al mismo tiempo que es la fuente de toda objetividad"[38]. "En el principio era el sujeto transcendental, ya que todo ser, así entendido, de él ha de derivar por fuerza, puesto que él es su fundamento"[39].

La razón de este idealismo, que al fin no debe ser tomado sólo como interpretación de su pensamiento, pues él mismo quiso denominarlo en estos términos, se debe, según Reale, a que "falta una verdadera polarización dialéctica, ahora, entre el sujeto como conciencia intencional y el mundo de la vida"[40]. Por esto, aunque admita el método fenomenológico utilizado por Husserl, nunca la reflexión transcendental como última fase del método. Así, frente a la "reflexión transcendental", Reale propondrá una "reflexión histórico-crítica".

4.3-. De la reflexión transcendental a la reflexión histórico-crítica.

La reducción eidética husserliana se aplica a los hechos fácticos, "deshilatizándolos", con el propósito de reducirlos a su esencia o contenido eidético. Se prescinde, así, de las circunstancias materiales o existenciales en las que estén insertos, buscando la "pura esencia en ellos dada", ya que una ciencia rigurosa, como pretende ser la Fenomenología transcendental, debe ser una "ciencia de esencias"[41].

Ahora bien, no basta esta primera reducción eidética, ya que, aunque aquí las esencias se manifiesten en su eideticidad, no han alcanzado aún su "objetivación". Hay

---

[38] RÁBADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*, ed. cit., p. 211.

[39] *Ibid.*, p. 213.

[40] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 118.

[41] HUSSERL, E., Ideas, ed. cit., p. 116: "Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias, de la vivencias puras transcendentales en actitud fenomenológica".

que llevar a cabo un paso metodológico más, la *reflexión transcendental*, consistente en revocar todas las esencias presentes en la reducción eidética, al principio unitario desde el cual y en el cual es posible su justificación objetiva: el yo transcendental[42]. Por lo que, afirma Rábade, "a ese yo quedan reducidas no sólo las esencias de los hechos de la experiencia externa, sino también, todas los hechos de la experiencia interna"[43].

En la epogé y la reducción fenomenológica, hemos perdido el mundo de la vida junto con todas las conquistas de ciencia, llegando como "residuo fenomenológico" a la realidad autoevidente del yo transcendental. La reflexión transcendental parte de esta primera verdad del ego, como realidad constituyente y fundamento de todas las constituciones, "cuya función consiste en revelar lo que ya estaba presente de manera oculta o implícita"[44].

En resumen, finalmente es el yo originario el que constituye la objetividad del mundo. Lo que nos podría llevar a pensar, desde una interpretación kantiana del pensamiento de Husserl, a que es el sujeto el que, en definitiva, constituye el mundo según sus propios esquemas conceptuales. Aunque esa interpretación sería errónea e injustificada según Reale, ya que la reflexión transcendental, no se hace en vacío, "sobre una página en blanco", o sobre el mero contenido del pensamiento, sino sobre el mundo del *Lebenswelt*: "No se trata de una reflexión vacía, sino llena del mundo precategorial, para, a partir de ahí, extraer las esencias o verdades que en ella habían

---

[42] En las Meditaciones Cartesianas, ed. cit., (II, 13), denomina Husserl a su concepción filosófica como "Egología pura", pues a partir del "ego", se revela lo que ya estaba implícito en el mundo de la vida.

[43] RÁBADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*, p. 207.

[44] HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., IV, p. 37.

quedado ocultas"[45]. La crítica de Reale no va en esta dirección, sino **en la ausencia de una verdadera reflexión histórico-transcendental en la obra de Husserl.** Veamos.

Lo que Reale critica a la reflexión transcendental husserliana es su falta de "concreción histórica", su "desmundanización". Se trata de una reflexión en la que no se está teniendo en cuenta la concreta situación del mundo de la vida, en su temporalidad e historicidad concreta[46]. Por eso, según su opinión, se vuelve necesario, en este punto, una superación del planteamiento husserliano, buscando una comprensión más concreta y real -"mundana", "temporal e histórica"-, de la correlación sujeto-objeto, o, del "yo" con el "mundo de la vida".

En torno a esta exigencia expresada por Reale se sitúan otras corrientes filosóficas actuales, que reconociendo el valor innegable de la Fenomenología de Husserl, consideran necesario buscar una comprensión más concreta entre el hombre y el mundo por él objetivado, teniendo en cuenta la intervención de la historia y la cultura. Un buen ejemplo de esta necesidad puede contemplarse en la interpretación culturalista de la fenomenología (Escuela de Baden), o existencialista (Heidegger), o axiológica (Scheler y Hartmann),..., u, ontognoseológica (Reale).

En esta dirección actual de la Filosofía se sitúa, en fin, la interpretación realenana de Husserl, queriendo poner de manifiesto cómo la fenomenología, entendida como actitud filosófica general y no exclusivamente en el sentido husserliano, no es incompatible con la temporalidad o la historia: "Lejos de ser antitéticas son expresiones que se exigen y completan"[47]. Por lo que, toda reflexión transcendental sobre el

---

[45] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 120-121.

[46] *Ibid.*, 122.

[47] *Ibid.*, p. 46.

conocimiento de la realidad, que, en la obra de Reale, como sabemos, se realiza desde la ontognoseolgía, se corresponde o implica con una reflexión crítico-histórica, como momento culminante de dicho proceso[48]. Sólo de ese modo, piensa Reale, es posible salvaguardar los dos valores puestos ya de manifiesto por la Fenomenología de Husserl: El de la subjetividad, como intencionalidad constituyente de sentido, y el del mundo de la vida, como "fuente-polo" de objetividad, no susceptible de ser reducido al yo transcendental.

La reflexión crítico-histórica que Reale propone, no debe ser entendida como una mera "descripción empírica", como una reflexión sobre el pasado en busca de un sentido predeterminado de la experiencia histórica. Sino que, por el contrario, colocándose en la "temporalidad como pasado y perspectiva de futuro", se busca la comprensión concreta de la subjetividad como intersubjetividad, luego con una dimensión social e histórica, y, por todo ello, en términos axiológicos[49].

Por otra parte, la reflexión crítico-histórica, en los términos antes descritos, no puede ser "neutral" o "aséptica", indiferente a lo inmediatamente dado a la conciencia intencional, sino que en esa misma búsqueda, ya hay un componente axiológico. En efecto, la realidad humana por él objetivada, comprendiendo todas sus manifestaciones, que, como ya hemos analizado, incluye las ciencias positivas, el arte, la religión... supone siempre la opción por uno u otro valor[50]; por lo que es siempre de naturaleza axiológica, y su comprensión y aprehensión no puede hacerse desvinculada de su

---

[48] *Ibid.*, p. 129.

[49] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 179.

[50] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 185.

historia (sus diferentes manifestaciones culturales), pues constituyen el escenario natural donde éstas se manifiestan[51]. De lo que podemos concluir que toda reflexión crítica-histórico-cultural-, implica una reflexión axiológica: Histórico-axiológica. Asunto central en todo el pensamiento de Miguel Reale, como tendremos ocasión de constatar.

[51] *Ibid.*, p. 213.

CAPÍTULO V.

ONTOGNOSEOLOGÍA Y DIALÉCTICA: DIALÉCTICA DE COMPLEMENTARIEDAD.

1-. Situación del problema en la obra de Miguel Reale.

2-. Situación actual del problema dialéctico: La nueva Dialéctica.

3-. Origen del principio de complementariedad: Las ciencias positivas.

4-. La dialéctica de complementariedad en la explicación del conocimiento. Reflexión filosófica del problema.

5-. Dialecticidad del mundo de la cultura. Posición de Miguel Reale, aplicaciones y niveles.

CAPÍTULO V

ONTOGNOSEOLOGÍA Y DIALÉCTICA: DIALÉCTICA DE COMPLEMENTARIEDAD.

1-. Situación del problema en la obra de Miguel Reale.

En el capítulo anterior, concluimos la necesidad de una comprensión dialéctica de la relación sujeto-objeto, desde una concepción ontognoseológica del conocimiento. La ausencia de una verdadera dialéctica de complementariedad, era lo que había dejado anclada a la Fenomenología husserliana en un idealismo transcendental, desde el que resultaba difícil resolver la aporía idealismo-realismo, tal como en un principio se pretendía.

De lo dicho puede inferirse la importancia que este término adquirirá, no sólo en el contexto genérico de la ontognoseología realeana, sino en aquellas concepciones filosóficas o científicas que pretendan superar esta contraposición, en sus diferentes manifestaciones. Desde este contexto genérico habrá que entender las reflexiones sobre la dialéctica de Miguel Reale, problemática que desarrollaremos en este capítulo.

El análisis de la dialéctica de complementariedad, como pieza clave de la ontognoseología y de la filosofía realenana, viene a resolver el problema del conocimiento y de la constitución de la realidad, con el claro propósito de no renunciar a ninguno de sus elementos, conservándolos interrelacionados, pero sin identificarlos. Complicada cuestión, pues la historia del pensamiento occidental nos muestra la tendencia a identificarlos, o a reducir uno en función del otro. Siendo uno de sus ejemplos más representativos, el siempre candente conflicto "idealismo-realismo".

La ontognoseología, como ya hemos señalado, quiere situarse entre estos extremos, sin perder la aportación de cada momento, en una íntima relación que solo podrá comprenderse en términos dialécticos. Se hace preciso, pues, el análisis de este término, que, como veremos, no obedece a una preocupación aislada, sino que se integra dentro de un movimiento de caracteres comunes, aunque con campos de aplicación y repercusión diferentes: "La nueva Dialéctica". Este tema es tratado en la mayoría de sus obras, pues su necesidad es puesta de manifiesto en la formulación inicial de su pensamiento, si bien recibe un estudio más detallado y pormenorizado en su obra *Experiência e Cultura*[1]. Por esta razón centraremos nuestras reflexiones, en torno a la trayectoria allí descrita..

2-. Situación actual del problema dialéctico: La nueva Dialéctica.

Apuntada la importancia y la necesidad de la relación dialéctica, en los términos antes descritos, la primera tarea consistirá en esclarecer el significado auténtico del término "Dialéctica", recuperándolo de "uno de los equívocos mayores de nuestro

[1] REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., cap. VI "Dialéctica e cultura", pp. 137-165.

tiempo, consistente en la identificación simplista entre Dialéctica y Dialéctica hegeliano-marxista"[2]. Frente a esta acepción de cuño hegeliano, irá desarrollándose otro movimiento dialéctico, asentado sobre nuevas bases; dando lugar a multitud de enfoques, con importantes repercusiones "tanto en el plano social y jurídico, como en el político"[3].

Una de las diferencias principales, según Reale, entre estas nuevas concepciones de lo dialéctico y la dialéctica hegeliano-marxista, reside en el enfoque o tratamiento del binomio "todo-parte"[4].

a) La Dialéctica hegeliana o marxista concibe la "totalidad" como "unicidad", como "identidad de opuestos", "tanto de contrarios como de contradictorios"[5]. Siendo así que, "cuando los opuestos se identifican, habría que admitir que cesa todo proceso dialéctico, pues las partes se disuelven en una absoluta indistinción"[6].

b) "La nueva Dialéctica", sin embargo, concibe la totalidad como expresión global de elementos que entre sí se implican y correlacionan, manteniéndose cada uno de ellos "distinto", en el ámbito de una síntesis que no se cierra en sí misma, sino que se mantiene abierta, por ser síntesis de "sentido", y, por consiguiente, dotada de polaridad inmanente al mundo de los valores[7].

---

[2] REALE, M., *Op. cit.*, p. 137.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 139.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

A este segundo grupo pertenecen las nuevas concepciones dialécticas, entre las que sitúa "la Dialéctica de los distintos de Benedeto Croce, la "Dialéctica de la ambigüedad" de Merleau Ponty, la "Dialéctica de implicación-polaridad", también denominada de "Complementariedad", que estudiaremos con más detalle, por ser aquí donde se ubica la concepción dialéctica de Reale[8]. Todas ellas, a pesar de sus diferentes matices, tienen un denominador común: "Son todas expresiones de una *Dialéctica dual*, en el sentido de que no se resuelven en identidad los dos términos relacionados"[9].

En esta misma orientación coloca Reale, además de las ya citadas, los estudios relativos a la "Dialéctica de polaridad de Pantelo Caraballese y Luigi Bagolini, la "Dialéctica de la participación" de Le Senne y Lavelle, así como la "Dialéctica gnoseológico-ontológica" de André Marc, o las de la "Dialéctica de la polaridad" expuestas tanto por Amadeu se Silva-Taronca como por Romano Guardini; destacando, por fin, en el Brasil, la "Dialéctica de las conciencias" de V. F. de Silva, o la "Dialéctica de la temporalidad" de Almir de Andrade[10].

En esta misma línea de la "Dialéctica de complementariedad", se sitúan otros estudios desarrollados en el ámbito de la ciencia o de la Filosofía de la ciencia, tales como: Niels Bohr, Louis de Broglie, Philipp Frank, Gaston Bachelard, o, Georges Gurvitch[11].

---

[8] REALE. M., *Op. cit.*, p. 139.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

Pues bien, a pesar de las múltiples manifestaciones y estudios a que ha dado lugar el nuevo interés por los procesos dialécticos, podemos encontrar, señala Reale, dos puntos comunes en todos sus adeptos:

a) La repulsa a cualquier posibilidad de dialectizarse "elementos contradictorios", aunque se pretenda distinguir entre "contradicción lógica y contradicción real".

b) La comprensión dialéctica se da entre términos "contrarios"o simplemente distintos, "entendiéndose como términos que necesariamente se correlacionan, sin reducirse a identidad"[12].

Aunque tienen estos puntos en común, sin embargo, "presentan variantes en su estructura y procedimiento, así como en lo concerniente al campo de su aplicación"[13]. Entre las diferentes aplicaciones de la Dialéctica de complementariedad, Reale señala las siguientes:

a) Como método aplicable en la Filosofía, o, más propiamente, en la Metafísica, no ocupándose de su posible aplicación a otros campos del conocimiento. Como ejemplo representativo de esta tendencia destaca al pensador francés André Marc, afirmando que "encuentra en la Dialéctica el instrumento más adecuado para la comprensión del problema del ser"[14].

b) Como método aplicable en la epistemología en general, es decir, en el ámbito del conocimiento de cualquier ciencia positiva. Desde esta aplicación se entiende

---

[12] *Ibid.*, p. 140.

[13] *Ibid.*

[14] MARC, A., "Métode et Dialectique", en *Aspects de la Dialectique*, París, 1956, pp. 9 y ss.

la dialéctica de complementariedad, "como un proceso que puede ayudar a superar las contradicciones aparentes surgidas en el ámbito de las ciencias, desde la Física a la Sociología, o incluso en la Matemática"[15].

c) Entre las dos tendencias anteriores, puede situarse aún otra, a saber: "Aquellos que entienden la dialéctica de complementaridad como método indispensable y fecundo en todos los círculos del saber, a pesar de las naturales variaciones de procedimiento, desde la Filosofía a las ciencias empírico-positivas, sin aventurarse a extrapolarlo hasta los dominios de la Metafísica"[16].

En este detallado estudio que Reale realiza sobre el significado y desarrollo de la "nueva Dialéctica", merece una especial atención la consideración sobre la naturaleza y alcance de estas diferentes manifestaciones, pues no es la misma en todos los casos. Distingue dos direcciones:

a) Para algunas corrientes la naturaleza de la Dialéctica de complementariedad tiene una mera **función heurística**. Esto es, como método o instrumento de conocimiento, sin que necesariamente se entienda la dialecticidad intrínseca de la realidad objeto de estudio. Precisa, aún más Reale esta afirmación, señalando que "los que así la entienden podrían admitir el funcionamiento dialéctico del conocimiento, sin necesidad de admitir que la realidad en sí misma fuera dialéctica"[17].

b) Otros entienden que, aunque nada nos autorice a hablar o afirmar la "dialecticidad de la naturaleza", cabe, sin embargo, afirmar que con referencia

---

[15] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 140.

[16] *Ibid.*, p. 141.

[17] *Ibid.*, p. 141.

al "mundo de la cultura" o al "mundo histórico", "habría una necesaria correspondencia o semejanza dialéctica entre el plano del pensamiento y el de las realidades culturales"[18] Como tendremos ocasión de analizar en esta corriente se sitúa el pensamiento ontognoseológico de Miguel Reale.

A la luz del detallado análisis que Reale nos presenta sobre el alcance, sentido y direcciones de la "nueva Dialéctica", se puede apreciar la importancia que en el pensamiento actual, tanto filosófico como científico, están adquiriendo estas renovadas concepciones. Sin embargo, según comenta, "no son siempre bien aceptados ni igualmente reconocidos; siendo en muchos casos confundidos o limitados a los esquemas hegelianos o marxistas"[19]. Por todo ello se hace preciso recuperar el nuevo sentido de la dialéctica, delimitando, primero, sus diferentes manifestaciones y tendencias, para valorar, en segundo lugar, el significado y auténtico alcance de cada una. En consecuencia con este sentir general ha de entenderse la dialéctica de complementariedad perfilada por Reale. Antes de centrarnos en su análisis específico, rastrearemos, primero, su origen.

3-. Origen del principio de complementariedad: Las ciencias positivas.

Como acabamos de afirmar, las diferentes concepciones sobre la nueva Dialéctica, pueden agruparse en torno a dos planos diferentes: Uno de naturaleza filosófica y otro de naturaleza científico-positiva, obedeciendo, cada una de ellas, a diferentes objetivos y presupuestos. Explica Reale que los primeros planteamientos sobre la dialéctica de complementariedad tienen su origen en el estudio científico-positivo -concretamente a partir del desarrollo del "principio de complementariedad" presentado por el físico dinamarqués Niels Bohr-, con el propósito originario de poner

---

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*, p. 142. V. semejante afirmación en GURVICH, G., *Dialectique et Sociologie*, París, 1962, p. 16.

fin al conflicto que contraponía, en Microfísica, a la Teoría Corpuscular y a la Teoría Ondulatoria de la luz[20]. En esta misma línea sitúa la aplicación del referido principio Louis de Broglie y Jean Louis Destouches, como aplicación a una serie de problemas de física nuclear.

Conviene tener presente, advierte Reale, el carácter puramente descriptivo y operacional del principio de complementariedad en los planteamientos o teorías antes mencionadas. No entran sus adeptos, como luego veremos, a considerar el análisis sobre la dialecticidad o no de la realidad natural estudiada, sino que simplemente afirman, que ante nuestra observación y conocimiento se nos "muestran" o "aparecen" como "aparentemente contradictorios"[21].

Niels Bohr expone diferentes casos que esclarecen su afirmación: En todos ellos se trata de fenómenos que pueden ser "vistos en correlación", cuando antes podían parecer contradictorios. En cualquier caso, se trata de ejemplos que ponen de manifiesto la aplicación afortunada del principio de complementariedad en el ámbito científico-positivo. Contando con los siguientes elementos: "La recíproca exclusión", y el de "la correlación existente entre los elementos observados, sólo aparentemente contradictorios"[22].

No se trata, pues, de un principio *a priori* de tipo filosófico, sino más bien, un principio que se pone de manifiesto *a posteriori*, en la observación científica. Esto, no obstante, no impide, como señala Bohr, la extensión de su aplicación a problemas filosóficos generales[23]. Entre los que señala dos ejemplos:

---

[20] BOHR, N., *Teoria dell'atomo e Conoscenza umana*, Turin, 1961, pp. 7 y ss.

[21] REALE, M., *Op. cit.*, p. 144.

[22] BOHR, N., *Op. cit.*, p. 52.

[23] BOHR, N., *Op. cit.*, p. 85.

-Uno de Antropología filosófica: El estudio comparativo entre diversas culturas humanas.

-Otro de Filosofía práctica o moral: La relación entre *libre arbitrio* y *determinismo*.

Mostrándose, en ambos casos, cómo desde la aplicación del principio de complementariedad, tales términos no se muestran incompatibles, sino más bien, ambos necesarios y complementares. Poniendo de manifiesto, desde otro plano, cómo ciertos fenómenos que podían parecer inconciliables en realidad no lo son, aunque tampoco puedan entenderse como idénticos, pues supondría negar el "principio de no contradicción". En realidad, "desde esta nueva perspectiva dialéctica se nos presentan como distintos pero complementares; sin cuya presencia sería imposible deshacer su aparente contradicción *in re*"[24].

Una vez determinado el origen científico-positivo del referido concepto "dialéctica de complentariedad", conviene preguntarnos si su afirmación supone la aceptación de la naturaleza dialéctica de la realidad física estudiada, o, incluso, de la naturaleza en general. Según palabras de Reale, "prevalece mayor cautela entre los cultivadores de la Filosofía de la ciencia en cuanto a la tesis de la dialécticidad de la naturaleza que, por ahora, no pasa de mera conjetura a la luz de la aplicación del principio de complementariedad"[25].

Como es conocido, Marx y Engels al desviar la dialéctica hegeliana hacia el materialismo dialéctico, llegaron como conclusión a la afirmación de que éstas

---

[24] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p.148.

[25] *Ibid.*, p. 149.

gobiernan la naturaleza entera[26]. Sin embargo, las actuales interpretaciones sobre el origen de la naturaleza y sus múltiples transformaciones desde la teoría de la evolución, ponen de manifiesto que ésta no se rige por leyes dialécticas, ni siquiera por principios racionales, sino que es fruto del azar. De ahí la obra de Monod *El azar y la necesidad*[27].

De lo que podemos inferir, que el pretender buscar en el origen y evolución de la naturaleza principios dialécticos es más una cuestión de interpretación humana sobre la realidad, que un hecho real. Por lo que concluye Reale, coincidiendo con las tesis defendidas por Monod: "Tanto por las conclusiones de los físicos, como por la de los biólogos, me parece temeraria cualquier afirmación válida sobre la dialecticidad de la naturaleza, y el sentido de las leyes inmanentes que la gobiernan"[28].

Esta conclusión, desde diferentes frentes, sobre la no dialecticidad de la naturaleza, no significa que el principio de complementariedad no tenga una aplicación importante como método adecuado y fecundo en el ámbito de las ciencias físico-naturales[29]: Pues, existen diferentes procesos naturales, como ya hemos señalado, que

---

[26] *Ibid.*, pp. 148-149: "Se puede decir que prevalece mayor cautela entre los investigadores de la Filosofía de la ciencia en cuanto a la tesis de la dialéctica de la naturaleza que, por ahora, no pasa de ser mera conjetura a la luz de la aplicación del principio de complementariedad en el sector de la Microfísica. Incluso escritores marxistas. en el sentido amplio de este término, como es el caso de Sartre o Lukács, se refieren con la mayor reserva al propósito de la dialecticidad en sí de la experiencia natural como precipitadamente la enunció Engels".

[27] MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1974, pp. 158 y ss: "La vida ha aparecido sobre Tierra: ¿Cuál era antes del acontecimiento la probabilidad de que apareciera? No queda excluida, por la estructura actual de la biosfera, la hipótesis de que el acontecimiento decisivo no se haya producido más una sola vez. Lo que significa que su probabilidad *a priori* es *casi nula*".

[28] REALE, M., Op. cit., p. 150; opinión compartida por J. MONOD, *El azar y la necesidad*, cit., pp. 51 y ss.

[29] V. sobre esta cuestión las actuales investigaciones referentes a la aplicación de dicho principio tanto en el ámbito de las ciencias naturales como sociales; como: ALMIR ANDRADE, *As duas faces do*

sólo podrían explicarse desde este planteamiento. De igual modo, es imposible negar su aplicación en el ámbito de la Filosofía y de las ciencias histórico-culturales[30]. Es más, determinar su alcance y naturaleza lo convierte en un problema fundamentalmente filosófico, tal como viene a ser planteado por Miguel Reale.

4-. La "dialéctica de complementariedad" en la explicación del conocimiento. Reflexión filosófica del problema.

El físico en cuanto físico, no se plantea el problema de las implicaciones filosóficas relativas a la aplicación de su metodología en el ámbito de la experiencia. Por esta razón, la consideración sobre el alcance que la aplicación del principio de complementariedad tiene sobre la concepción misma de la realidad, se convierte, más bien, en un problema filosófico.

Atendiendo al principio de complementariedad desde el plano de la Filosofía, se comprende éste como un principio de alcance general, "ultrapasando los límites empíricos en que inicialmente se situara el problema"[31]. Desde este contexto reflexivo-genérico propio de la Filosofía, aborda Miguel Reale la problemática actual de la Dialéctica, siendo uno de sus máximos exponentes la "dialéctica de complementariedad". Poniéndose de manifiesto, también en este punto, la correlación necesaria entre Filosofía y ciencia, pues, aunque "el estado actual del desarrollo

---

tempo, S. Paulo, 1971, pp. 573 y ss.; GASTON BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, París, 1953, pp. 177 y ss.; TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, I, *Le Phénomène humain*, París, pp. 186 y ss.

[30] DE BROGLIE, L., *O futuro da Física*, Porto, 1942, pp. 37 y ss.: "Cualquiera que sea el valor que se deba atribuir a la extensión del concepto de complementariedad, no queda duda de que este concepto es, en sí mismo, de gran importancia, y parece susceptible de abrir horizontes completamente nuevos a la reflexión filosófica".

[31] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 162.

científico" mantenga la tesis, "según la cual no se puede afirmar la *dialecticidad de la naturaleza*, o más concretamente, de la realidad objeto de las ciencias físicas, esto no significa, que la Filosofía pueda y deba dejar de aplicar métodos dialécticos"[32].

De este convencimiento parte Reale, pues según afirma, "el simple hecho de existir métodos o procesos dialécticos, ya pone la necesidad *eo ipso* de una teoría explicativa de la Dialéctica como discurso epistemológico, o más concretamente, ontognoseológico"[33]. Si no fuese así, continúa, "estaría comprometida la misma unidad de la ciencia", pues supondría "admitir que el pensamiento puede poner o constituir procesos dialécticos, no siendo él mismo de naturaleza dialéctica"[34]. Esta contradicción, sin embargo, no se da realmente, pues en verdad la misma estructura procesal del conocimiento pone de relieve su naturaleza dialéctica.

En efecto, tal como hemos estudiado en el capítulo dedicado al análisis de la teoría del conocimiento realeana, el proceso cognoscitivo sólo puede ser entendido en su profundidad, admitiendo la correlación necesaria entre dos términos igualmente presentes en su constitución, sin los cuales no sería posible conocimiento alguno: Sujeto y objeto; más las correspondientes aportaciones procedentes de cada polo. Es más, la dialéctica de complementariedad se convierte en la ontognoseología realeana, según vimos, en el elemento clave en su explicación del conocimiento.

Husserl le había aportado otro de los elementos: la intencionalidad de la conciencia. Pero, el no haber entendido el problema en términos dialécticos, le dejó anclado en la subjetividad, de donde se procedía, de nuevo, a la recuperación de la

---

[32] *Ibid.*, p. 164.

[33] REALE, M., *Op. cit.*, p. 164.

[34] *Ibid.*, pp. 164-165.

objetividad (las esencias puras). Frente a esto, la aportación de Reale pasa por la comprensión del conocimiento en términos dialécticos, lo cual significa que en dicho proceso "no se reduce el sujeto al objeto, o viceversa, puesto que siempre habrá algo que sea convertido en objeto y, al mismo tiempo, algo tendrá siempre que actualizarse en lo tocante a la subjetividad, a través de síntesis empíricas que se ordenan progresivamente"[35]. De esta comprensión ontognoseológica resulta su carácter dialéctico, que, por lo dicho, es de "naturaleza *relacional*, abierto siempre a nuevas posibilidades de síntesis, sin que jamás se concluya, en virtud de la esencial irreductibilidad de los dos términos relacionados o relacionables"[36].

Es a este tipo de correlación a lo que Reale denomina "dialéctica de complementariedad", en la que se afirma "la implicación de términos opuestos en la medida en que se desoculta y se revela la apariencia de la contradicción, sin que con este desocultamiento los términos cesen de ser contrarios", aunque no contradictorios, "cada cual idéntico a sí mismo y ambos en una mutua correlación"[37].

La dialecticidad originaria del acto de conocer y de la relación complementar sujeto-objeto, convierte al principio de complementariedad en un problema fundamentalmente filosófico, pues sus conclusiones afectan a cualquier ciencia ya que hacen referencia a cualquier conocimiento posible. De ahí la relación entre ontognoseología y dialéctica, o entre lógica y dialéctica, pues todo conocimiento parte de este presupuesto primero. Ahora bien, si esto es así, es decir, si se parte de la naturaleza dialéctica del acto de conocer, habrá que admitir la dialecticidad intrínseca del mundo de la cultura, pues ella misma es producto de la actividad cognoscitivo-creadora del sujeto. Asunto que pasamos a analizar.

---

[35] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 72.

[36] *Ibid.*, p. 72.

[37] REALE, M., *Op. cit.*, p. 72.

5-. Dialecticidad del mundo cultural. Posición de Miguel Reale, aplicaciones y niveles.

Para Reale está fuera de duda que el principio de complementariedad "gobierna todo el proceso espiritual, tanto en el plano teorético como en el de la *praxis*"[38]. Es decir, todo aquello que suponga una participación de la conciencia humana, o, sea objeto de su actividad creadora y transformadora, pues supone un reflejo de su actividad sintética sobre la naturaleza. En definitiva, "todo el mundo de la cultura, incluso los fenómenos naturales en cuanto objeto de conocimiento por parte de las ciencias, todo lo que en suma es constituido por la especie humana a través del tiempo, es intrínsecamente dialéctico"[39].

Así las cosas, la disputa sobre la dialecticidad o no de la naturaleza o de la "realidad cósmica", pasa a un segundo plano, sin negar por ello su importancia. Desde la reflexión filosófica, como búsqueda de las condiciones lógico-transcendentales que hacen posible la experiencia misma, se pone de manifiesto la imposibilidad de su existencia. Es innegable que la dialéctica de complentariedad rige el proceso del conocimiento, pero esto es posible porque existe una fundamentación previa: la naturaleza del espíritu, como apertura intrínseca, dialéctica y tensional, con aquello que le rodea. Fruto de esta tensión dialéctica-complementar que gobierna la vida del espíritu, se comprende el origen de la cultura como conjunto de las síntesis constantes entre la naturaleza y el espíritu. De ahí la siguiente afirmación esclarecedora de Reale al respecto: "Se podría decir que en la dialéctica de complementariedad *hay una*

---

[38] *Ibid.*, p. 73.

[39] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 165.

correlación permanente y progresiva entre dos o más factores, los cuales no se pueden comprender separados uno del otro, siendo al mismo tiempo cada uno de ellos irreductible al otro, de tal modo que los elementos de la relación sólo logran plenitud de significado en la unidad concreta de la relación que constituyen, en cuanto se correlacionan y de aquella unidad participan"[40].

La dialéctica de complementariedad se convierte, así, en una de las piezas claves en la ontognoseología realeana, con importantes repercusiones en todo su pensamiento, debido a las muchas implicaciones que guarda con el comportamiento humano. Por esto "la complementariedad pueda desdoblarse en varias perspectivas"[41], dependiendo del ámbito concreto de la realidad sobre el que se aplique, pudiéndose hablar de diferentes **niveles de complementariedad**. Esto no significa, sin embargo, que la dialéctica de complementariedad sea diferente en cada caso, "no es una para las ciencias físicas y otra para las humanas, ni una para el pensamiento y otra para la acción", sino que, por el contrario, "preserva su unidad esencial, cualquiera que sea el dominio de experiencia susceptible de su aplicación"[42].

Entre los niveles más representativos de la dialéctica de complementariedad, podrían citarse los siguientes:

- **La implicación dialéctica entre términos opuestos**, tal como se da en la explicación de la realidad jurídica -entre hecho, valor y norma. Lo cual explica, a su vez, la teoría tridimensional del Derecho como reflejo teórico del fenómeno jurídico.

---

[40] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 166, también en *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 73.

[41] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 166.

[42] REALE, M., *Op. cit.*, p. 167.

- **En el ámbito de la *praxis*** son múltiples sus manifestaciones, como por ejemplo, la complementariedad dialéctica entre valor y libertad, entre individuo y sociedad, entre distintos valores, ...etc. En todos ellos se trata de la dialecticidad entre términos complementares que no se contraponen.

- Siendo una de sus manifestaciones fundamentales la radical **complementariedad dialéctica entre naturaleza y espíritu, o entre experiencia y valor**; explicación última de la realidad humana y de sus múltiples transformaciones sobre la naturaleza. Es esta complementariedad la que posibilita, en último término, la superación de las aparentes contradicciones que se levantan como irreconciliables entre pensamiento y acción, naturaleza y *praxis*, o naturaleza y cultura; cuando en realidad se trata, a decir de Reale, de términos opuestos que se complementan, posibilitando la realidad misma de la experiencia en sus múltiples manifestaciones[43].

En resumen, la dialéctica como pieza clave en el pensamiento iusfilosófico realeano, no se comprende "como un mero recurso artificial, una estratagema gnoseológica destinada a superar obstáculos aparentes, sino una vía de acceso que, natural y necesariamente, se ofrece a la comprensión de lo real y, de manera más viva y plena, a la comprensión de la cultura, dada su inmanente dialecticidad"[44].

---

[43] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 167: "A la luz del principio de complementariedad podrá ser deshecha, tanto en el plano teórico, como en el de la *praxis*, la inacabable separación entre *Naturaleza y Espíritu*, superándose las contradicciones aparentes que se levantan como obstáculos al pensamiento y a la acción, sin que ésta y aquél queden bloqueados o, en tanto, sean obligados a obedecer a una línea evolutiva unitaria y pre-constituida".

[44] *Ibid.*, p. 169.

Se comprende, pues, el alcance y la transcendencia que dicho principio adquiere en su explicación del Derecho y de la realidad misma, pues, como ya sabemos, en ninguno de los dos casos podemos prescindir de la cultura en su explicación. Su aplicación concreta a cada fenómeno, dependerá de la naturaleza de la realidad observada, pero, en cualquier caso, como iremos apreciando, son muchas y variadas sus manifestaciones.

CAPÍTULO VI.

COMPRENSIÓN INTEGRAL DE LA REALIDAD DESDE LA ONTOGNOSEOLOGÍA. EXPERIENCIA Y CULTURA.

1-. De la dialéctica de complementariedad a la dialéctica de positividad.

2-. El acto de pensar como objetivación necesaria.

3-. La conciencia intencional como conciencia histórica: Temporalidad e historicidad.

3.1-. Temporalidad e historicidad.
3.2-. Carácter histórico-cultural de la realidad humana.

4-. Experiencia y cultura.

5-. Naturaleza y cultura.

6-. Conclusiones y planteamiento de la segunda parte del trabajo.

CAPÍTULO VI.

COMPRENSIÓN INTEGRAL DE LA REALIDAD DESDE LA ONTOGNOSEOLOGÍA: EXPERIENCIA Y CULTURA.

1-. De la Dialéctica de complementariedad a la Dialéctica de positividad.

Como veíamos en el capítulo anterior, la comprensión ontognoseológica del conocimiento, pone de manifiesto la esencial correlación dialéctica entre sujeto y objeto en cualquier actividad cognoscitiva. Dicha relación complementar se convierte, así, en una condición de posibilidad, *a priori* y universal, de todo conocimiento posible; es decir, en una condición transcendental, primera y originaria, de la teoría del conocimiento realeana.

Por otra parte, el conocimiento humano en sentido amplio, en el que podemos incluir desde el conocimiento científico hasta las diversas manifestaciones culturales o artísticas, pone al hombre en constante apertura hacia el mundo, en el cual y con el cual se constituye. De lo que podemos concluir, que en la concepción realeana del conocimiento, no es posible prescindir de ninguno de los dos elementos esenciales e inherentes a todo proceso cognoscitivo.

Esta tensión originaria y transcendental sujeto-objeto, se manifiesta, a su vez, a través de diversos "grados de actualización del conocimiento": Ontognoseolgía, epistemología y metodología[1]. De cuya síntesis depende la constitución de la propia realidad humana, teniendo en cuenta sus tres niveles[2].

1-. La ontognoseología: "Se ocupa de las condiciones transcendentales del conocimiento, constituyendo el pórtico de acceso a cualquier realidad posible"[3]. Pero lo hace de una manera universal, luego alejada de cualquier contenido empírico concreto; desde el pensamiento.

2-. La epistemología: Se ocupa de los presupuestos epistemológicos de cada ciencia positiva. Por lo que, "los presupuestos ontognoseológicos decrecen en universalidad, pero se enriquecen en determinaciones condicionadoras de cada dominio científico"[4]. Como tales, no se revelan en el pensamiento, sino en contacto con la experiencia propia de cada ciencia positiva. Por esta razón,

---

[1] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 87-88.

[2] *Ibid.*

[3] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 29 (trad. cast. 41).

[4] REALE, M., *Eperiência e Cultura*, p. 88.

.señala Reale, la ontognoseología es una labor propiamente filosófica, mientras que la epistemología está más orientada hacia la labor científica[5].

3-. La metodología: Se ocupa, finalmente, de las técnicas y métodos de investigación más apropiados a cada ciencia positiva. Corresponde, por tanto, al grado último de actualización objetiva, en el que lo real acaba aprehendiéndose y reduciéndose a leyes, esquemas, o criterios variables de certeza. En definitiva, la realidad, en sus diferentes grados y niveles, se hace accesible y se concreta a través de los diferentes modos de aprehensión descritos[6].

Se trata de tres momentos esenciales en la proyección dialéctica del conocimiento. Cada uno de ellos aporta, con terminología de Scheler, "diferentes esquemas anticipatorios", a través de los cuales, y siempre en contacto con la realidad que los transciende, la actividad cognoscitiva atiende a las diferentes esferas u "horizontes de la realidad"[7].

Estas discriminaciones hechas entre ontognoseología, epistemología y metodología, aclara Reale, no deben tomarse como si el pensamiento se distribuyese en compartimientos estancos, al contrario, se trata de la actualización progresiva de las diferentes condiciones del conocimiento, no sólo las transcendentales, sino también las

---

[5] *Ibid.*, p. 89.

[6] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 29, (trad. cast. p. 41).

[7] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 89.

empírico-positivas, atendiendo a sus diversos niveles de actuación en la constitución de la experiencia[8].

De ahí la siguiente afirmación esclarecedora al respecto: "La Dialéctica de complementariedad se actualiza como Dialéctica de positividad"[9]. O, lo que es lo mismo, las relaciones dialécticas entre los diferentes elementos que integran el complejo proceso del conocimiento humano, traen como resultado la constitución de la experiencia en sus diferentes "grados de positividad". Entendiéndose por "positividad" los niveles de concreción u objetividad en que la realidad se nos presenta, desde el plano teórico-especulativo, hasta el práctico-axiológico; como momentos integradores y constantes de la experiencia.

"Positivo" y "objetivo" son, pues, dos términos correlacionados en Reale. El conocimiento positivo, científico o no, dirigido hacia la aprehensión de lo real externo, aunque no ajeno al sujeto, se vuelve objetivo, en el sentido en que se busca la afirmación de la realidad en sí, dejando al margen las "opciones subjetivas"[10]. En este sentido, dice, puede admitirse el carácter abstracto del conocimiento científico. No en el sentido positivista, como si fuera posible el conocimiento sin sujeto, sino como un momento necesario del proceso ontognoseológico global; "una especie de disciplina que se impone el sujeto como condición del ser y del conocer"[11]. Esto explica que la

---

[8] *Ibid.*, p. 88.

[9] *Ibid.*, p. 87.

[10] *Ibid.*, p. 94.

[11] REALE, M., *Op. cit.*, p. 94.

ciencia, en su investigación sobre la realidad-objeto, ponga entre paréntesis la referencia al sujeto, considerándolo *ab-extra* del sujeto, "como una actitud natural e inevitable en cualquier ciencia positiva, ya verse sobre la naturaleza como sobre el espíritu"[12].

No significa esto, como ya hemos analizado en otros capítulos, que las ciencias positivas en su deseo intrínseco de aprehender la realidad, y mantenerse en la "objetividad", puedan prescindir realmente de las condiciones subjetivas inherentes a todo proceso cognoscitivo. Aunque "positivo" es sinónimo de "objetivo", como aprehensión de lo real, a su vez, es imposible desvincularlo del acto mismo del pensar. No ocuparemos ahora de dilucidar esta segunda cuestión.

2-. El acto de pensar como objetivación necesaria.

"Pensar es objetivar", afirma Reale, ya que todo pensamiento, por su misma naturaleza, es de carácter intencional[13], y por lo mismo, volcado hacia la realidad transcendente para concretarla como objetividad. No se piense por esto, advierte, que se está reduciendo toda la realidad al pensamiento, como si ésta se agotase en la actividad cognoscitiva, según el modelo de la filosofía idealista. O, que acaben identificándose ambos elementos en una misma unidad, perdiéndose la dialecticidad que les es propia, tal como lo entendió el idealismo absoluto hegeliano[14].

---

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, p. 98.

[14] *Ibid.*

Desde la ontognoseología, como reflexión transcendental de la actividad misma del pensamiento, llegamos a una conclusión clara y rotunda: Ni el idealismo absoluto, ni, como contrapartida, el realismo ingenuo, nos sirven par explicar el fenómeno del conocimiento[15]. Es preciso, frente a esto, partir del análisis previo del acto de conocer, tal como de hecho se manifiesta en el ámbito de la vida cotidiana. Es lo que habíamos denominado en el capítulo IV "análisis fenomenológico del conocimiento humano".

Desde este análisis previo descubrimos que la clave de la explicación del conocimiento está en el sujeto, pero que éste nos lleva, a su vez, de forma inmediata, hacia el objeto. Es decir, es la naturaleza misma del acto cognoscitivo, la que nos pone en camino para explicar el proceso del que se parte. Así las cosas, descubrimos cómo en todo conocimiento hay siempre dos elementos que lo constituyen y sin los cuales se pierde la naturaleza misma del acto que se quiere explicar: Un sujeto, conciencia, pensamiento, llámese como se quiera, pero siempre un elemento de carácter subjetivo (en el sentido de que se encuentra en el sujeto), y un elemento objetivo, óntico, *ab extra*, al que se dirige la actividad del sujeto para aprehenderlo. El fruto de este diálogo, es la captación de la realidad en sus diferentes grados de objetivación o positividad[16].

---

[15] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 113 (trad. cast., p. 105).

[16] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 100: "La correlación *sujeto-objeto* como dos términos que se implican recíprocamente más que jamás se reducen el uno al otro, es, así, no sólo la raíz dialéctica de todo conocimiento, sino también de la comprensión unitaria posible entre naturaleza y espíritu, experiencia natural y experiencia histórica: el hombre deposita en la matriz de la naturaleza el semen fecundante de sus intencionalidades y, en consecuencia, el pensamiento se concretiza en ciclos históricos, en experiencias culturales que incesantemente se renuevan en co-implicación perenne con el espíritu que en tales experiencias no se agota".

Piensa Reale que desde esta actitud resulta incomprensible la vieja y polémica disputa entre Idealismo y Realismo, pues ambas posturas antagónicas, se encuentran aquí igualmente superadas. La conciliación de ambas teorías, pasa por una comprensión de la naturaleza intencional de la conciencia humana, puesta de manifiesto en su propio funcionamiento o actividad reflexiva. Es un acto inevitable del sujeto humano, en su actividad cognoscitiva, el dirigirse a algo ajeno a su propia actividad, aunque la reflexión pueda versar sobre sí mismo (Lógica formal), o sobre la actividad misma del pensamiento (Filosofía-teoría del conocimiento)[17].

De este modo, la actividad propia del sujeto -la intencionalidad de la conciencia, profundamente analizada por Husserl, se convierte en la condición transcendental-subjetiva del conocimiento; pero, a su vez, ella misma nos muestra que no es nada, no puede desarrollarse, si no contamos con el "polo-ser" sobre el que ejercer su actividad. Desde este contexto habrá que entender lo que sea la realidad humana, o las "diferentes esferas de la objetividad", a las que nos hemos referido. No porque en ella se agote toda la realidad ontológica, sino porque la realidad que el hombre puede llegar a aprehender -la realidad humana-, sólo puede actualizarse desde estas condiciones, tal como nos lo puso de manifiesto el profundo estudio llevado a cabo del conocimiento desde la ontognoseología.

Si esto es así, resultaría igualmente imposible, cualquier intento que pretendiese equiparar lo objetivo a lo meramente empírico-factual, pues supondría aceptar un sujeto

---

[17] *Ibid.*, p. 99: "El pensamiento no se piensa a sí mismo, poniendo algo como simple momento de su *reflexión*, ni piensa algo ya pensado como momento de pensar abstracto, sino que, al contrario, sólo puede pensar en cuanto algo sea motivo o condición de pensar, el pensamiento será, a su vez, condición para que algo pueda tener realidad, todo lo cual demuestra que el acto de pensar es esencialmente un *acto objetivante*, incluso cuando, por la introspección, la conciencia se vuelve *objeto* de sí misma".

absolutamente pasivo a la hora de conocer. La filosofía kantiana se ocupo de mostrar la inviabilidad de este presupuesto, contribuyendo al esclarecimiento de la teoría del conocimiento como hasta entonces nadie lo había hecho. A partir de este momento, se sea fiel o no a la teoría kantiana, la objetividad ya no es sinónimo de "empiria", sino de "síntesis"; proceso por el que la realidad en sí se hace patente, accesible al conocimiento humano. Hasta este punto Reale acepta el planteamiento kantiano, no así el esquematismo lógico -abstracto al que somete a lo real- dado[18].

La realidad humana, en su objetividad, es fruto de una síntesis superadora entre dos elementos ya puestos de manifiesto, es cierto, por la filosofía transcendental kantiana, pero, y aquí radica la diferencia, ni la realidad se agota en este su objetivarse, ni el sujeto puede reducirse a lo meramente esquemático o lógico conceptual. El sujeto de conocimiento es un ser entero y real, con su propia historia, que es también la del resto de la humanidad, en la cual y con la cual desarrolla toda su actividad, y, por supuesto, también la cognoscitiva[19]. Esto es lo que Kant no tuvo en cuenta, ni la Fenomenología husserliana supo atender de forma satisfactoria, a decir de Reale.

Pues bien, a la luz de estas críticas al reduccionismo subjetivista husserliano, o al formalismo kantiano, ha de entenderse la concepción ontognoseológica de la realidad de cuño realeano.

---

[18] *Ibid.*, p. 102.

[19] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 128: "Como se ve, los dos conceptos husserlianos fundamentales, el de *conciencia intencional* y el de *a priori material*, forman una diada inseparable que, por el solo hecho de darse, ya significa *proceso* y temporalidad, en virtud de la correlación tensional que existe, en su universalidad, entre sujeto y algo como objeto".

3-. La conciencia intencional como conciencia histórica: Temporalidad e historicidad.

La intencionalidad de la conciencia se nos ha revelado en el análisis fenomenológico del pensamiento, como una de las condiciones transcendentales, *a parte subjecti*, de todo conocimiento posible. Es la naturaleza misma de la conciencia, su carácter intencional-relacional, la que nos abre al mundo de lo real de forma constante. La objetividad, expone Reale, "no es sino un momento esencial del proceso dialéctico del conocimiento, en el que el espíritu se proyecta en diferentes direcciones -sentir, conocer, querer-, obedeciendo a su energía intrínseca o intencionalidad"[20].

Se trata, pues, de un doble proceso, en el que el espíritu se abre para lo real y lo integra en sí mismo como objeto, el cual se convierte, a su vez, en término temporal-concreto del conocimiento, poniéndose como punto de partida para nuevas actividades cognoscitivas o prácticas. Lo que pone al descubierto el **carácter temporal** de cualquier conocimiento posible, así como su **relación con el contexto o situación histórica** en la que se desenvuelve.

A decir de Reale, la naturaleza histórico-temporal del conocimiento, así como de la propia conciencia intencional, se me revela en el acto mismo del conocimiento, ya que cualquier objetivación de lo real es siempre de carácter temporal, como momento concreto que se integra dentro de la historia: "Profundizar en las camadas de los real es en sí mismo una tarea histórica, pues cada esfuerzo, individual y concreto de comprensión, se sitúa en una unidad de co-partición comunitaria desenvuelta a través del tiempo, volviéndose significativa y comunicable"[21].

---

[20] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp. 104-105.

[21] *Ibid.*

3.1-. Temporalidad e historicidad.

Si por un lado hemos afirmado que todo acto de conocimiento, individual y concreto, es de carácter temporal, y por otro nos hemos referido al conocimiento en general como una tarea histórica, parece necesario aclarar la diferencia entre estos dos términos tal como los entiende Miguel Reale.

"Temporalidad", afirma, es sinónimo de tiempo numérico o cuantitativo. Luego, designa la mera serialidad o sucesión de instantes, tal como es enumerado mecánicamente en un reloj. Es esencial a la temporalidad, continúa, "su duración progresiva, que puede ser lineal o no, y que explica la correlación espacio-tiempo en el acontecer de los hechos físicos"[22].

El "tiempo histórico, sin embargo, se caracteriza por su "contenido axiológico, o, más concretamente, por su significado. O sea, por traducirse en señales de prevalencia de sentido". Poniéndose de manifiesto la coimplicación tiempo-valor en toda determinación o momento histórico[23].

De esta diferenciación podemos extraer importantes consecuencias, no sólo para la comprensión del conocimiento, sino de la realidad misma que podemos aprehender. Como principios generales podemos afirmar:

1º-. No todo lo que ocurre es histórico, aunque sí temporal, pues ocurre en un momento determinado de la sucesión de instantes[24].

---

[22] REALE, M., *Op. cit.*, p. 213.

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, p. 216.

2º-. Los acontecimientos o momentos históricos se diferencian de los meros sucesos temporales por su carácter axiológico; es decir, porque adquieren un sentido y significación en el tiempo[25].

De estos principios generales podemos, a su vez, deducir una serie de afirmaciones en materia de conocimiento y constitución de la realidad.

a) Todo conocimiento es temporal, pues todos los conocimientos concretos e individuales se desarrollan en un momento determinado.

b) Todo conocimiento nos lleva a la objetivación-aprehensión de una realidad concreta y determinada, pero, a su vez, "está inserta en una comunidad de objetivaciones que forman la totalidad de la realidad humana"[26].

c) Este conjunto de objetivaciones se integran y ordenan según diferentes procesos de concreción a lo largo de la historia, adquiriendo, por ello, un sentido y significado dentro de cada sucesión temporal[27].

d) El conjunto de los diferentes grados de objetivación con carácter histórico, o con significado, conforman e integran la realidad humana[28].

A la luz de estas afirmaciones ha de interpretarse la tesis rotunda y decidida de Miguel Reale, de que toda realidad humana es siempre de carácter histórico-cultural.

---

[25] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 216.

[26] *Ibid.*, p. 220: "Además de eso, la Teoría del Conocimiento nos demuestra que no hay conocimiento o interpretación de hechos aislados, *atómicos*, desvinculados de un cuadro de significaciones".

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*, p. 219.

3.2-. Carácter histórico de la realidad humana.

Una vez demostrado el carácter histórico del conocimiento humano, así como de las diferentes objetivaciones de lo real, se comprende la esencial correlación que Reale establece entre el proceso ontognoseológico y el proceso histórico-cultural. El análisis del proceso ontognoseológico en general, aunque no se refiere a ningún ser pensante en particular, sino a la "totalidad de la humanidad", pone de manifiesto la esencial apertura del hombre al mundo a lo largo de su historia, obteniéndose, como resultado, la constitución de su propia realidad, que, por lo mismo, sólo puede ser de naturaleza histórica, luego axiológica (con significado) y cultural[29].

Así las cosas, "positivar u objetivar es historiar", precisa Reale, ya que, "la historia en su totalidad es el hombre y lo que de la Naturaleza fue tornándose humano, objetivable"[30]. El proceso empírico que se desarrolla a partir de los presupuestos ontognoseológicos, es el proceso histórico-cultural mismo; la totalidad de lo real desplegándose y desarrollándose a lo largo de su historia.

No es posible prescindir del carácter histórico-axiológico del conocimiento humano, y por lo mismo, de la realidad en él y por él objetivada; ya que ninguna "objetivación logra significado abstraída del proceso dialógico de la historia"[31]. El conocimiento, en sus diversas manifestaciones, es un producto cultural más, fruto de la historia y de las diferentes concreciones particulares sobre lo naturalmente dado (ontología).

---

[29] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 97: "Se comprende de ese modo, la correlación esencial que existe entre el proceso ontognoseológico y el proceso histórico-cultural(...). Donde la conclusión que me parece válida es la de la historicidad del conocimiento".

[30] *Ibid.*, p. 98.

[31] *Ibid.*, p. 96.

En efecto, señala Reale, aunque "no cabe, evidentemente, confundir la ontognoseolgía con la historia, sí reconocer que ésta, como hecho cultural, es la ontognoseolgía *in acto*. Esto es, el proceso ontognoseológico como *praxis* en el cual se discriminan los diferentes campos de las ciencias, de las artes, de las costumbres, etc., como expresiones diversas de positividad"[32].

Dos conclusiones significativas podemos extraer de lo dicho hasta ahora:

1ª-. El carácter histórico-cultural del conocimiento humano, y, por lo mismo, de la realidad por él objetivada.

2ª-. El conocimiento, como una actividad cultural más, solo puede entenderse desde su historia, o, lo que es lo mismo, desde su significado histórico-cultural.

4-. Experiencia y Cultura.

A la luz de las averiguaciones que hemos venido realizando, tanto sobre la naturaleza ontognoseológica del conocimiento, como sobre las implicaciones que de su concepción se derivan para la comprensión de la realidad humana, puede ya intuirse la estrecha relación que establece Reale entre Experiencia y Cultura. Dedicando gran parte de sus estudios al esclarecimiento de esta cuestión, a ella destina, de forma especial y pormenorizada, una de sus obras principales y más emblemáticas, tanto por la madurez de sus razonamientos en el contexto general de su obra, como por las implicaciones de sus afirmaciones dentro del panorama actual de la Filosofía: *Experiência e Cultura*, a la que hemos hecho referencia en distintas ocasiones. No sin razón ha sido una de sus

[32] REALE, M., *Op. cit.*, p. 93.

últimas obras traducidas, en 1990[33], convirtiéndose en el núcleo central de sus investigaciones filosófico-culturalistas.

Uno de los problemas fundamentales de nuestro tiempo, al que ya hemos hecho referencia en el capitulo primero, "consiste en elaborar una teoría del conocimiento que pueda ser, al mismo tiempo, teoría de la experiencia; buscando una mayor correlación entre naturaleza y cultura, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu"[34]. En definitiva, una concepción integral de la realidad, en la que la cultura se convierte en su referente principal, pues todo lo que el hombre pueda llegar a captar de lo real, se convierte, *ipso facto*, en realidad cultural. Preguntarse por la realidad humana, conlleva una pregunta previa y radical: Preguntarse por la cultura y el significado que en ella y desde ella adquiere lo real[35].

Empresa que se había visto en clara amenaza con el auge del positivismo, que parecía conducirnos hacia un único modelo de objetividad posible, olvidándose, o dejando de lado todas aquellas cuestiones que no se ajustasen a este modelo. Esta preocupación fundamental de nuestro tiempo, compartida claramente por Reale, nos lleva a preguntarnos sobre el significado de la cultura dentro del proceso general de la experiencia. Y si esto es así, el paso siguiente en el razonamiento realeano, será demostrar la inviabilidad de cualquier teoría del conocimiento o de la ciencia que pretenda construirse al margen de la cultura, por más que sean comprobadas y

---

[33] REALE, M., *Expérience et Culture*, trad. Giovanni Dell'Anna, Éditions Brière, Bordeaux, 1990.

[34] REALE, M., *Experiência e cultura*, p. 13.

[35] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 13: "Preguntarse por el significado de la cultura en el proceso general de la experiencia humana, lo que desde luego demuestra la inviabilidad de una Teoría del Conocimiento que se pretenda construir unilateralmente".

fundamentadas sus tesis en la explicación de los hechos que enuncia[36]. Claro es, se está refiriendo a las corrientes positivistas y neopositivistas, así como a su afán de atenerse a los hechos, "a los puros hechos". Pero, como explica Reale, siempre habrá "algo" que se escape a sus presupuestos: La integración, la comprensión, el sentido de esos mismos hechos en el conjunto de la vida y de la cultura. De ahí la rotundidad con la que Reale rechaza este tipo de planteamientos.

Por otra parte, matiza, sólo será posible llegar a una comprensión unitaria del saber, si partimos del presupuesto de la unidad misma de la experiencia. Es decir, aunque asuma formas diversas, es posible encontrar una comprensión unitaria de la experiencia que permanezca a pesar de sus múltiples transformaciones, es lo que hemos denominado "comprensión integral de la realidad". Siendo ésta, desde nuestro punto de vista, una de las aportaciones más importantes de la obra de Miguel Reale al "pensar de nuestro tiempo".

Frente a esta comprensión integral de la realidad, se contraponen, sin embargo, un conjunto de teorías que muestran una concepción unilineal y monocórdica de la experiencia, de las que expone Reale tres ejemplos significativos:

1-. **Fisicalismo, derivado de la actitud neopositivista**: Neurath y el Círculo de Viena (Carnap). Se persigue un único modelo de experiencia posible, basado en el modelo físico-matemático[37].

---

[36] *Ibid.*, p. 14: "Toda comprensión parcial de la experiencia determina una comprensión parcial de lo real".

[37] *Ibid.*

2-. **El conductismo** encabezado por **Skinner**, que prácticamente redujo todas las ciencias humanas a teoría del comportamiento, inspirándose en el modelo neopositivista. El comportamiento humano es lo externo, todo lo que vaya más allá (contenidos de conciencia, vivencias internas, valores) es una incógnita[38].

3-. Los que se oponen a tales desequilibrios epistemológicos, pero cayendo en el extremo contrario: Buscando un método alternativo que puede terminar por hacer irreconciliables ambos tipos de realidad. Un buen ejemplo sería la **contraposición tajante** llevada a cabo por Dilthey entre "comprensión" y "explicación"[39].

Frente a esta fractura del pensamiento contemporáneo se sitúa la obra de Reale, cooperando al lado de aquellos que, desde diversos campos del saber, persiguen una teoría del conocimiento que tenga en cuenta todos los aspectos de la realidad, asegurándoles, al mismo tiempo, una cierta unidad. En esta misma línea de integración de la realidad humana podríamos situar otras concepciones actuales de pensamiento, como: La Hermenéutica de Habermas, Gadamer o Apel, así como las importantes derivaciones de ésta en la Ética discursiva, desde las que se quiere infundir la idea de que no es posible prescindir de categorías pragmático-vitales a la hora de buscar una teoría integral de la realidad, porque también éstas son fundamentales en la constitución de la experiencia humana.

Reale llega a conclusiones semejantes desde su concepción de la Filosofía como ontognoseología, partiendo del firme convencimiento de que en todo proceso cognoscitivo hay una esencial contribución dialógica entre algo que viene del sujeto y algo que le transciende. Planteándose, por otra parte, la unidad del saber bajo un

---

[38] *Ibid.*, p. 15.

[39] *Ibid.*, p. 14.

criterio común en la comprensión del conocimiento. Asunto que abordaremos al final de nuestro trabajo, por ser ésta, creemos, una de las derivaciones fundamentales de su concepción axiológica[40].

5-. Naturaleza y Cultura.

Aunque hemos afirmado que la realidad humana es cultural, no significa admitir que todo lo real se agote en lo cultural; lo que vendría a suponer identificar naturaleza y cultura. Explica Reale, "lo ilusorio y erróneo que sería cualquier extrapolación de la cultura, para convertirla en realidad *en sí*, capaz de significar algo desvinculada de su base natural"[41]. Supondría romper la misma dialéctica esencial entre sujeto y objeto, puesta de manifiesto por la ontognoseología.

Su posición se diferencia, claramente, de aquellas otras corrientes de pensamiento que acaban identificando ambos términos; entre las que destaca:

1º-. La filosofía naturalista.

Que pone el acento en la naturaleza, de tal modo que "todo es naturaleza". En esta línea se sitúa, por ejemplo, la interpretación que J. Dewey hace de la cultura y de la intervención del hombre en la naturaleza. De tal manera que su actividad se limita a ser un mero "operador de medios e instrumentos puestos a su disposición por el descubrimiento científico"; su tarea consiste en "descubrir las propiedades y relaciones

---

[40] V. cap. V, parte III.

[41] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 251.

de la naturaleza a través de estos instrumentos"[42]. A esa luz es evidente, concluye Reale, "que la cultura no es sino un modo de ser de la naturaleza"[43].

2º-. **Materialismo histórico.**

Para quien, a grandes rasgos, "todo el mundo cultural no sería más que el modo de ser, de manifestarse, la materia". Una especie de "estructura fundamental", a la que corresponden "múltiples superestructuras"; "estando naturaleza y cultura sometidas a su inmanente dialecticidad". Según este presupuesto, concluye Reale, "naturaleza y cultura, o naturaleza y *praxis*, se vuelven términos, si no idénticos, por lo menos reversibles"[44].

3º-. **Culturalismo absoluto.**

Según palabras de Reale "hermano gemelo del idealismo absoluto", siendo su afirmación principal la de que la naturaleza antes de ser objeto de pensamiento y de la acción humana es, gnoseológicamente la nada, pura indeterminación y masa informe que el espíritu convierte en realidad significante, constituyéndose según sus leyes ordenadoras. O, con palabras de Reale, "la naturaleza es lo que el hombre percibe a través de las lentes de la cultura"[45].

---

[42] DEWEY, J., *La experiencia y la naturaleza*, trad. cast. J. Gaos, México-Buenos Aires, 1948, p. XIV y ss.

[43] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 252.

[44] *Ibid.*, p. 252.

[45] Ibid., p. 252. V. COLLINGWOOD, *The idea of Nature*, Oxford, 1945, p. 176: "Nadie puede entender la ciencia natural sino entiende la historia; nadie puede responder a la pregunta sobre lo que sea la naturaleza si no supiera lo que es la historia".

4º-. **La tesis de Monod.**

Para quien la cultura corresponde a una segunda evolución, frente a la evolución biológica. Así, mientras la primera se mueve en el "reino del azar", la segunda somete a lo real a un orden y a unas leyes que emergen de la realidad cultural que el hombre ha construido a partir, fundamentalmente, de la "aparición del lenguaje"[46].

Frente a estas posiciones que reducen la cultura a la naturaleza, o la naturaleza a la cultura, o que, como en el caso de Monod, permanecen dispares y distintas sin posibilidad de conexión, se define la posición de Miguel Reale, a partir siempre de su concepción ontognoseológica del conocimiento y de la realidad misma. Situándonos desde su personal posición, es preciso admitir la diferencia y peculiaridad que le es propia, sin olvidar su estrecha vinculación.

Una de las diferencias más destacadas. afirma, consiste en que, mientras el mundo de la naturaleza se comporta sin innovaciones, esto es, regido por el principio de la termodinámica ("nada se crea ni se destruye, sólo se transforma), el mundo de la cultura se rige por la "posibilidad de instaurar en él algo nuevo"[47]. "En su renovada faena de realizar síntesis libertadoras de la empiria, el espíritu se objetiva, o sea, pone *in esse*, en el cuadro de lo ya dado, realidades inéditas, formas de vida que enriquecen la naturaleza: es el mundo de las intencionalidades objetivadas; es el mundo del espíritu objetivante"[48].

---

[46] MONOD, J., *El azar y la Necesidad*, ed. cit., pp. 144-151.

[47] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 253.

[48] *Ibid.*, p. 254.

Desde el planteamiento de Reale, en fin, la distinción fundamental entre naturaleza y cultura, que existe, sin duda, no implica ninguna contradicción o antítesis; sino que, por el contrario, se parte de una "recíproca complementariedad". Lo que nos conduce hasta estas dos afirmaciones:

- La causalidad no es exclusiva del mundo de la naturaleza, ni tampoco existe identificación entre causalidad y determinismo, pues como afirma Zubiri, también el indeterminismo puede ser considerado como una forma de causalidad.

- El mundo natural no es tampoco absolutamente indeterminado: "Si el mundo físico fuese absolutamente indeterminado, no habría posibilidad de acción para atender este o cualquier fin"[49].

La defensa de tales conclusiones conducen a Miguel Reale hacia una comprensión del conocimiento y de la ciencia que dista mucho de la concepción clásica de la epistemología, tal como se ha querido poner de manifiesto a lo largo de toda esta exposición.

6-. Conclusiones y planteamiento de la segunda parte del trabajo.

Todo lo dicho hasta ahora, supone eliminar muchas de las creencias extremistas en cuanto a la diferenciación tajante entre naturaleza y cultura, así como entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. En realidad en el planteamiento de Reale, hay un nexo fundamental que las enlaza: **El poder sintético del espíritu**, que transforma la naturaleza según renovadas acciones finalístico-axiológicas. Desde este presupuesto

[49] *Ibid.*, p. 254.

primero de toda actividad humana, se comprende la inviabilidad de posiciones antagónicas entre las diversas manifestaciones humanas, ya sean científico-teóricas, prácticas, artísticas, ...etc.

Esta es la conclusión fundamental a la que nos ha llevado su comprensión del conocimiento, del hombre y de la cultura. Reflexión, por otra parte, constante en su Filosofía, que habrá de manifestarse en todos aquellos temas que Miguel Reale aborde. Este es el caso de su concepción del Derecho y de la realidad jurídica, tema central, como sabemos, en sus investigaciones. También aquí, como una manifestación más del espíritu humano, se partirá del mismo presupuesto: La actividad sintético-axiológica del ser humano, preocupado, ahora, por la búsqueda y fundamento de reglas y principios que gobiernen su vida individual y social.

Como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo que a continuación iniciamos, todos los presupuestos generales que han sido en ésta analizados, se pondrán de manifiesto en la consideración de la Filosofía del derecho en primer lugar, de la realidad jurídica en segundo, y, finalmente, en la comprensión del Derecho como fenómeno histórico-cultural. Sólo a la luz de las afirmaciones anteriores podrá entenderse su posición personal ante los planteamientos filosófico-jurídicos que ahora vamos a desarrollar.

No queremos afirmar, sin embargo, que estos sean primeros, ni cuantitativa ni cualificativamente. Una afirmación semejante nos llevaría, creemos, a desvirtuar el pensamiento realeano, de carácter eminentemente sintético y dialógico. Ambas preocupaciones o planteamientos se autoimplican y correlacionan, de tal modo que, aunque en un principio se partiera de la realidad jurídica concreta, su fundamentación le llevó a la consideración filosófica-general. En resumen, la fundamentación y la explicación del fenómeno jurídico, lleva a Miguel Reale hacia planteamientos más

filosófico-ontognoseológicos analizados en la primera parte de nuestro trabajo (capítulo tercero).

- Compresión integral del Derecho y de la realidad jurídica: Teoría tridimensional del derecho (capítulo cuarto y quinto).

SEGUNDA PARTE.

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN MIGUEL REALE. VISIÓN INTEGRAL DEL DERECHO.

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN MIGUEL REALE.

1-. Definición de Filosofía del Derecho.

Según Miguel Reale, el término "Filosofía del Derecho", puede entenderse en dos sentidos:

a) **En sentido genérico**, también denominada "Filosofía Jurídica implícita". Desde esta primera acepción amplia del término vendría a significar "todo pensamiento filosófico que verse sobre la realidad jurídica, abarcando todas las

formas de indagación sobre el valor y la función de las normas que gobiernan la vida social en la búsqueda de la justicia"[1].

b) **En sentido estricto**, o también denominada "Filosofía Jurídica explícita". En esta segunda acepción más precisa del término, se hace referencia al "estudio metódico de los presupuestos o condiciones de la experiencia jurídica considerada en su unidad sistemática"[2].

El primer enfoque se corresponde con la manera de entender la Filosofía del Derecho la Antigüedad Clásica, la Edad Media, así como en la época Renacentista, pudiéndose afirmar, según palabras de Miguel Reale, "que hubo discurso filosófico sobre el Derecho antes de haber surgido filósofos del Derecho (Filosofía del Derecho) propiamente dichos"[3].

La razón es clara, el hombre desde el principio, desde el mismo origen de la reflexión filosófica, fue arrastrado de un modo natural, por su propia naturaleza como diría Ortega, hacia la indagación de todos aquellos acontecimientos que presidían, de forma universal, el decurso de su experiencia histórico-existencial. Y el Derecho o realidad jurídica es, sin duda alguna, una de esas dimensiones esenciales de la vida humana, presidiendo las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con el resto de la naturaleza.

No podía, por menos, que inquietar al hombre y por lo mismo a la Filosofía desde su origen. Por esta razón, arguye Reale, "podría decirse que existe Filosofía

---

[1] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 285.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

jurídica de forma implícita desde los mismos Presocráticos, aunque no existiera, como tal, conciencia plena de su realidad autónoma"[4].

La Filosofía del Derecho en sentido estricto (según la segunda acepción referencia al inicio de este apartado) es, sin embargo, muy posterior y se caracteriza, frente a la primera, "por ser consciente de su propia *autonomía* teniendo suficiente cuidado en determinar las fronteras de su objeto propio dentro de los dominios del discurso filosófico general"[5].

Será en esta segunda acepción en la que basará Reale su investigación iusfilósofica, intentando desentrañar su objeto, lugar dentro de la Filosofía, su relación con ella...etc.; constituyendo la Filosofía del Derecho propiamente dicha.

2-. Origen de la Filosofía Jurídica como reflexión autónoma.

Según decíamos, la Filosofía del Derecho como disciplina autónoma surge mucho después del fenómeno jurídico y de la ciencia del Derecho, "como fruto de una larga maduración histórica", que según Reale cuaja en lo que denomina **tercera fundación de la ciencia jurídica occidental.** La evolución de su desarrollo e independencia se plasma en el siguiente esquema que recoge las tres fases señaladas:[6].

1ª Fase:

"Los **romanos** constituyen por primera vez el Derecho como ciencia gracias a la esquematización predeterminada e institucional de las clases de comportamiento posibles"[7].

---

[4] *Op. cit.*, p. 286.

[5] *Ibid.*

[6] REALE, M., *Op. cit.*, pp. 286-287. V. también sobre esta evolución su trabajo posterior *Nova fase do Direito Moderno*, pp. 93-131.

[7] *Ibid.*

2ª Fase:

Fundamentación y comprensión del Derecho como estudio sistemático de un ordenamiento jurídico autónomo, dando lugar a la **Jurisprudencia culta** del siglo XVI.

3ª Fase:

Nueva conciencia jurídico-positiva a partir de la elaboración del **Código Civil de Napoleón** (principios del siglo XIX), así como las contribuciones complementares de la **Escuela de la Exégesis**, la **Escuela Histórica y de los Pandectistas**[8]. Esta fase supone la "superación del Iusnaturalismo racionalista dominante en la segunda etapa, así como el refuerzo del Derecho Positivo como ciencia independiente de la Filosofía"[9].

Pues bien, a decir de Reale, fue en este tercer momento de la fundamentación científico-positiva del Derecho, cuando la Filosofía Jurídica adquiere autonomía y rango propio, sustituyendo a lo que hasta entonces había sido la reflexión filosófica del Derecho desde el marco genérico del Derecho Natural. La época precisa señalada por Reale es "a caballo del siglo XVIII y XIX", y la figura clave que impulsa este cambio, según sus argumentaciones, fue Kant; a quien debemos "la colocación de la temática filosófico-jurídica en términos de comprensión de las **condiciones transcendentales** de la experiencia jurídica"[10], lo cual viene a suponer el inicio de la Filosofía Jurídica como reflexión autónoma e independiente de otros tipos de reflexión filosófica del Derecho[11].

---

[8] *Op. cit.*, p. 287.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.* V. sobre esta contribución esencial de Kant señalada su trabajo *O Direito como Experiência*, pp. 13-20.

[11] Semejantes interpretaciones sobre el origen de la Filosofía jurídica pueden encontrarse en la mayoría de los tratados sobre la historia de dicha disciplina como reflexión autónoma, sirvan como ejemplos los ya citados de DEL VECCHIO, LEGAZ Y LACAMBRA, RECASÉNS SICHES, HERNÁNDEZ GIL, PECES-BARBA, RODRÍGUEZ PANIAGUA, SÁNCHEZ DE LA TORRE, cit.

A pesar de sus múltiples matices y diferencias, Miguel Reale piensa que pueden agruparse en torno a dos ejes fundamentales:

1-. **Concepciones negativistas o reduccionistas de la Filosofía del Derecho.** Con los siguientes matices:

a) Concepción de la Filosofía del Derecho como simple visión unitaria de la ciencia jurídica; tendencia comúnmente admitida por el positivismo jurídico y que concluye en un vacío de contenido específico y propio para ésta.

b) Estudio de la metodología de las ciencias jurídicas; actitud propia, también, de las corrientes positivistas.

c) Una tercera posibilidad, la más frecuente según Reale, es aquella que viene a reducirla a mera Teoría general del Derecho de carácter puramente empírico. Esto es, concebida como "conjunto de los modelos hermenéuticos y normativos de la realidad jurídica, tal como éste lógicamente se presenta, sin ninguna indagación sobre sus fundamentos axiológicos, o sobre la naturaleza de la experiencia jurídica como algo distinto del cuerpo de reglas jurídicas positivas"[13].

2-. **Concepciones integrales.** Frente a estas concepciones negativistas o reduccionistas, existen otros iusfilósofos para los cuales la Filosofía del Derecho es incompatible con toda y cualquier especie de reduccionismo. Frente a lo que proponen una *comprensión integral*, teniendo en cuenta tanto la realidad a la que va dirigida su reflexión, como las investigaciones propias y especificas que le

[13] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 188-289.

atañen, que, aunque están íntimamente relacionadas con la ciencia de Derecho, no deben quedar limitadas a ésta[14].

Esta es, a decir de Reale, la tendencia actual de nuestros días, de claro acercamiento entre filósofos y juristas, así como de un claro interés y respeto por los temas de investigación filosófica en general, y del Derecho en particular[15]. Sin embargo, aunque muchos sean los que acepten este principio común, no todos entienden la división o partes de la Filosofía del Derecho de igual modo, por lo que existen diferentes clasificaciones y ordenaciones de la disciplina. Reale se ocupa de esta cuestión, pues ya hemos señalado que su obra en general participa de una clara intención didáctico-pedagógica. Nosotros, por razones de extensión, nos centraremos en su propia concepción, manteniendo el diálogo abierto con aquellas otras corrientes al lado de las que se defiende.

Parte Reale del convencimiento de la necesidad de llevar a cabo una definición integral de la realidad jurídica, y por lo mismo de la reflexión filosófica que la investiga. Queda así definida como "el estudio crítico-sistemático de los presupuesto lógicos, axiológicos e históricos de la experiencia jurídica"[16].

Se trata de una definición que pretende abarcar, prosigue Reale, lo que hay de esencial en esta disciplina. Profundizando en la definición señalada podemos determinar **los problemas básicos que atiende la Filosofía del Derecho.** Veamos:

---

[14] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 107.

[15] Sobre este progresivo acercamiento entre Filosofía y Derecho, V. REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, pp. 7 y ss. y *O Direito como Experiência*, pp. 25 y ss.

[16] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 290. También *Lições Preliminares do Direito*, p. 14: "En lo que se refiere a la Filosofía del Derecho, sería ella una investigación permanente y desinteresada de las condiciones morales, lógicas e históricas del fenómeno jurídico y de la ciencia del Derecho".

1º-. "En primer lugar, indaga los títulos de legitimidad de la acción del jurista"[17]. ¿Cuál es el título que legítima la actividad de los jurista, jueces y abogados, en el ejercicio de sus funciones?. Es lo que se conoce como el **problema del fundamento ético del Derecho.**

2º-. "El segundo orden de cuestiones se refiere a los **valores lógicos de la Jurisprudencia** o de la Ciencia del Derecho"[18]. ¿A qué criterios debe mantenerse fiel el jurista para poder ordenar la experiencia jurídico-social con coherencia y rigor de ciencia. Es lo que se conoce como **Epistemología jurídica.**

3º-. Estudio de las condiciones histórico culturales que subyacen a la realidad jurídica, tanto económicas como sociales. Es lo que estudiaremos como Culturología jurídica[19].

Desde una comprensión integral de la Filosofía en general y de la Filosofía del Derecho en particular como es la de Reale, no pueden entenderse estos temas señalados como problemas separados, sino, al contrario, todos ellos "componen la trama de los asuntos fundamentales pertinentes a la Filosofía jurídica"[20]. Se trata, en realidad, de las tres cuestiones esenciales de las que se ocupa la Filosofía del Derecho, cuya implicación y polaridad preocupan a los filósofos del Derecho, aunque pueden existir otras de menor interés acogidas a alguno de estos grandes temas. En rigor, según su concepción de la Filosofía, no se debería hablar de "tareas o pesquisas diversas", ya que lo que en realidad se busca es la comprensión de la experiencia jurídica en la

---

[17] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 290.

[18] *Ibid.*

[19] REALE, M., *Lições Preliminares de Direito*, p. 15.

[20] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 290.

unidad de sus elementos integrantes: "La comprensión del Derecho como realidad *ético-lógico, e histórica* en una implicación de perspectivas"[21].

Pero aun quedan dos cuestiones por delimitar antes de centrarnos en su propia teoría, a saber:

- No siempre se ha entendido positivamente la relación entre Filosofía y Derecho, tal como aquí estamos admitiendo. Asunto que Reale aborda en diferentes pasajes de algunas de sus obras sobre Filosofía del Derecho, con la expresiva denominación *"divorcio entre filósofos y juristas"*[22].

- El admitir una relación positiva y necesaria entre Filosofía y Derecho, no implica que todas las interpretaciones sobre esta relación sean semejantes. O, lo que es lo mismo, no todas las concepciones de la Filosofía del Derecho conciben igualmente la realidad jurídica, acentuando alguno de sus elementos, o admitiendo una clasificación y división de sus temas o problemas esenciales de formas muy diversas.

Ambas cuestiones merecen un detenido estudio y consideración en la obra de Reale, por lo que serán obligado punto de referencia en nuestra exposición.

3.1-. Divorcio entre filósofos y juristas.

Durante mucho tiempo, y por razones muy diversas, se ha dado una indiferencia mutua entre Filosofía y Derecho, al que han contribuido ambas partes.

---

[21] REALE, M., *Lições Preliminares de Direito*, p. 19.

[22] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, pp. 1-7 y *O Direito como Experiência*, pp. 227-231.

a) Los iusfilósofos, por una parte, se limitaron a dos cuestiones básicas:

- Esclarecer las relaciones espinosas entre Filosofía y Derecho, así como entre la ciencia del Derecho y las ciencias histórico-sociales.

- Determinar la metodología propia de la investigación científica del Derecho positivo[23].

b) Por otra parte, el Positivismo influye sobre la ciencia del Derecho intentando infundirle sus propios presupuestos. De tal modo, que los textos legales y la realidad normativa del Derecho se convirtieron en el modelo por excelencia de la realidad jurídica, quedando al margen otras cuestiones de orden filosófico, axiológico o histórico, por considerarse "carentes de sentido"[24].

Así las cosas, comenta Reale, llegó un momento en que se estableció un verdadero **dualismo** antitético entre filósofos del Derecho y juristas, sin que la tarea de uno repercutiese en la del otro, produciéndose un auténtico divorcio entre ambas actividades. A este dominio del positivismo contribuyó, igualmente, el hecho de que cuando hubo alguna reacción contra este enfoque de la realidad jurídica, se hizo desde concepciones filosóficas aprioricistas o excesivamente formalistas y racionales (apriorismo formal de los neokantianos); no precisamente las más cercanas o comprensibles a la mentalidad del jurista[25].

---

[23] De ahí la siguiente definición sobre la Filosofía del Derecho de PEDRO LESA, iusfilósofo brasileiro integrado en la Escuela positiva del Derecho: "Parte general de la ciencia jurídica, que determina el método aplicable al estudio científico del Derecho, expone sistemáticamente los principios fundamentales de las diversas ramas del saber jurídico, y enseña las relaciones de éste con las ciencias antropológicas y sociales", en *Estudos de Filosofia do Direito*, São Paulo, 1916, p. 96.

[24] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 3.

[25] *Ibid.*

Esta situación agravó aún más la separación claramente iniciada con el positivismo, culminando en un cierto "orgullo", tanto del iusfilósofo como del jurista, de mantenerse en esta autonomía. El filósofo del derecho por mantenerse fiel a sus principios racionales-apriorísticos, y el jurista, considerando su labor totalmente al margen de la Filosofía, que, como mucho, podía considerarse una especie de "adorno retórico" para la ciencia del Derecho. En cualquier caso como dos actividades radicalmente separadas, cuando no contrarias[26].

Otra razón importante que alega Reale como causa de esta separación, fue el hecho de que la elucubración propia de la Filosofía del Derecho sobre el sistema de valores que impregna un ordenamiento jurídico, venía dada de antemano, impuesta, o "como sistema tradicional de valores cristianos, aunque con peculiaridades propias en cada pueblo concreto (Savigniy)"[27], o, como fruto de los sistemas políticos-estatales de cada comunidad. Tanto en un caso como en otro, el hecho que ahora nos interesa destacar es que no se cuestiona aún de forma problemática la posible correspondencia que debía establecerse entre la infraestructura social y las normas vigentes, que, por otra parte, se resolvía únicamente a través de elementos conceptuales o lógico-formales, sin necesidad de la intervención por parte de la Filosofía del Derecho.

Sin embargo, a finales del siglo XIX, señala Reale, empezó a constatarse un importante conflicto entre los hechos (casos concretos y particulares) y los códigos o normas vigentes (basados en valores universales no cuestionados). En la resolución de este conflicto progresivo, la metodología del jurista se vuelve insuficiente, teniendo que recurrir a una reinterpretación sobre la adecuación entre los valores jurídicos y las situaciones concretas de cada comunidad, pueblo o nación. Es decir, como no podía ser menos, la relación entre Derecho entendido como norma y el imperativo de su

---

[26] *Ibid.*, p. 4; también *O Direito como Experiência*, pp. 2 y ss.

[27] SAVIGNY, *Traité de Droit romain*, trad. Génoux, París, 1855, t. I, p. 51.

cumplimiento (acatamiento moral), se hizo problemática. Surgiendo un nuevo interés y esperanza en que, quizás, la Filosofía del Derecho, pudiera ocuparse de esta difícil cuestión, que, por otra parte, superaba los límites del Derecho como ciencia lógico-normativa-positiva.

Suceden, además, a este hecho, dos guerras mundiales y sucesivas revoluciones de orden universal, poniendo en **crisis** todo el sistema del Derecho, desde sus valores inspiradores hasta sus estructuras jurídicas formales. Fue esta situación de crisis afirma Reale, la que trajo como consecuencia la necesidad de un nuevo enfoque en la relación entre Filosofía y Derecho, gobernado por el lema "filósofos y juristas, en busca de concreción"[28].

3.2-. Filósofos y Juristas en busca de concreción.

Las razones aducidas por Reale para que se produzca este nuevo giro entre las relaciones Filosofía y Derecho, son las siguientes:

1-. La ya mencionada situación de crisis o conflicto social, que supone una especie de revulsivo contra la relación de lejanía en que se mantenían. Esta época de crisis supuso un importante llamamiento a la Filosofía del Derecho en la revisión y fundamentación de las "jerarquías axiológicas" de los códigos civiles, que habían entrado en un importante conflicto con las situaciones reales y los nuevos cambios que se estaban viviendo[29].

2-. Aparecen, también, nuevas disciplinas destinadas a la investigación de la experiencia jurídica, como la Sociología del Derecho, La Psicología del

---

[28] REALE, M., *Op. cit.*, p. 6.

[29] *Ibid.*, pp. 5 y 6.

Derecho, la Antropología Jurídica, ...etc. De tal modo que se entrecruzan unas perspectivas con otras, perdiéndose las líneas delimitadoras de unos y otros campos de investigación. Hasta tal punto, señala, que llegan a confundirse los temas de la Filosofía del Derecho, con los de la Teoría General del Derecho, o con los de la Sociología Jurídica, etc.

Esta situación exige "sea nuevamente propuesto un problema que parecía superado: El de la *clasificación del conocimiento jurídico*[30]. Esperando, tanto del filósofo como del jurista, una concreción en cuanto a sus presupuestos e investigaciones; sin olvidar, por otro lado, la "integración de todas esas perspectivas nuevas", buscando una comprensión cada vez más integral del Derecho[31].

Esta nueva situación se traduce, según explica Reale, "en un creciente interés por los estudios filosófico-jurídicos", reflejándose, al mismo tiempo, en la exigencia de una "ciencia jurídica concreta", permanentemente ligada a los procesos axiológicos e históricos, económicos y sociales[32].

Pero si es cierto que el jurista se interesa cada vez más por la Filosofía, también es cierto el fenómeno contrario, traduciéndose en un abandono progresivo por parte de los iusfilósofos de los esquemas formales, abstractos y aprioricistas dando paso a nuevas concepciones basadas en el contacto directo con el Derecho Positivo. En fin, "aprendiendo a dar valor a lo contingente y a lo empírico"[33].

---

[30] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 7.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*, p. 8.

[33] *Ibid.*

En efecto, afirma Reale, se trata de una "correlación mutua", que se traduce en una "vuelta al objeto", frente al enfoque exclusivamente gnoseológico: El formalismo conceptual, así como el apriorismo jurídico de los neokantianos, sufren ambos la misma crítica, brotando una nueva concepción de la Gnoseología y de la Filosofía[34]. Una Filosofía, en definitiva, más preocupada por los valores sociales, la problemática histórico-política, la economía,... etc, es decir más concreta y apegada a lo real[35].

Así las cosas, frente a la mentalidad iusfilosófica fundamentalmente "reduccionista y analítica" del siglo XIX, "siempre tentada a ofrecer soluciones uniliniales y monocórdicas para los problemas sociales e históricos, dice Reale, prevalece en nuestra época un "sentido de totalidad y de integración"[36]., tanto en la Filosofía en general, como en la Filosofía del Derecho en particular, en cuyo contexto se asentará la teoría tridimensional del Derecho, tal como veremos en los capítulos siguientes.

De momento y para concluir, señalar que la exigencia de concreción y correlación entre Filosofía y Derecho, no significa, sin embargo, que la "Filosofía del Derecho se confunda con la ciencia del Derecho o Jurisprudencia". Al contrario, afirma Reale, es preciso mantener la independencia que le es propia[37], pues "cada una de ellas tiene su propio papel": "La Filosofía del Derecho se coloca frente a la investigación científica para examinar sus condiciones de posibilidad"[38];

---

[34] Ejemplos claros de este nuevo giro impulsado en la Filosofía, tal como vimos en la primera parte, son las doctrinas fenomenológicas, con Husserl a la cabeza y su noción de *a priori* material, Heidegger y su retorno a la pregunta por el ser, el objetivismo axiológico de M. Scheler o N. Hartmann.

[35] *Ibid.*, p. 9. V. también en este sentido, BRÉHIER, É., *Les Thèmes Actuels de la Philosophie*, 1954, pp. 74 y 75.

[36] *Ibid.*, p. 10.

[37] REALE, M., *Op. cit.*, p. 13.

[38] REALE, M., *Lições Preliminares de Direito*, p. 16.

:orrespondiendo al jurista "interpretar y aplicar con rigor técnico los modelos jurídicos)uestos por el legislador"[39].

-. La Filosofía del Derecho en Miguel Reale. Sus partes esenciales.

Aunque la concepción iusfilosófica de Reale parte del criticismo kantiano, no :eptará su posición exclusivamente gnoseológica en cuanto a la comprensión de la :alidad ni del conocimiento en general, como ya hemos analizado. Esta superación de orientación gnoseológica propia del criticismo kantiano, le hace estar en desacuerdo)n las concepciones de la Filosofía del Derecho de procedencia neokantiana, tanto es modalidad normativista (Kelsen) como idealista (Stammler o Del Vecchio), pues)bas participan de esta limitación en la comprensión de la realidad jurídica .

De hecho, al exponernos su propia concepción de la Filosofía del Derecho, la ısificación y división de sus temas principales, Reale la relaciona, cotejándola, con concepciones arribas mencionadas: Stammler, Del Vecchio, Kelsen,... Entablando extenso debate-estudio de las tesis por ellos defendidas, así como de sus respectivas ıcepciones y divisiones de la disciplina que nos ocupa[40].

De todo ello resulta su propia concepción que, aunque comparte algunos puntos las doctrinas señaladas, se diferencia claramente de ellas, mostrándose como ıltado de un profundo análisis comparativo, crítico-reflexivo, "de carácter personal :orde a lo ya esclarecido en su concepción de la Filosofía en general"[41].

---

[39] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 13.

[40] V. su *Filosofia do direito*, pp. 291-299.; *Fundamentos del Derecho, O Direito como Experiência*, los más significativos.

[41] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 300.

Teniendo siempre presente que se trata de dos funciones diferentes aunque correlacionadas, sin poderse concebir desvinculadas, en una unidad procesal dialéctica de implicación y polaridad. El objeto -realidad jurídica- como materia -objeto de conocimiento-, que nos conducirá hacia el concepto o definición del Derecho.

De esta implicación dialéctica surgen una serie de preguntas que la ontognoseología pretende responder, como: "¿En qué consiste el Derecho?, ¿cuál es la estructura de la realidad jurídica y su situación en el mundo de la cultura?, ¿Cuáles son sus elementos componentes?, ¿cómo tales elementos se ponen en relación unos con los otros?, ¿qué es lo que marca la unidad de esa realidad, que tenemos en cuenta como jurídica?, ¿qué es lo que, en suma, en esa realidad se torna "comprensible" como jurídico?"[46].

Considerando este amplio abanico de cuestiones puede apreciarse la multitud de matices que pueden ser objeto de reflexión por parte de la Filosofía del Derecho en su parte genérica, pudiendo resumirse en torno a **estas tres tareas o consideraciones esenciales**.

1-. Descubrimos, en primer lugar, que la naturaleza-objeto de la realidad jurídica no pertenece a los objetos físicos ni a los psíquicos, sino que posee una estructura más compleja que forma parte de los **objetos culturales**; y, más concretamente, de los objetos culturales tridimensionales", por contener siempre tres tipos de elementos relacionados dialécticamente: "Hechos ordenados valorativamente en un proceso normativo"[47]. Cuestiones éstas que trataremos más adelante.

---

[46] *Ibid.*, 302; también *O Direito como Experiência*, p. 85.

[47] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 302.

2-. Una vez determinada la consistencia de la realidad jurídica, indicando el tipo de objetividad -clase de objeto- que le corresponde, "volvemos a nosotros mismos, indagando cómo aquella realidad se presenta en nuestro espíritu como concepto"[48]. Es decir, una vez que hemos analizado la realidad jurídica como objeto, podemos abordar la definición del Derecho, no como una actividad puramente racional o lógico-conceptual, pues se constituye siempre en contacto con la realidad jurídica sobre la que versa.

3-. Revelada la naturaleza del Derecho como un sector de la vida cultural, incumbe también a la Filosofía del Derecho diferenciarla de los demás sectores culturales, "en confrontación con las demás experiencias que también presentan notas de tridimensionalidad"[49]. Siendo éste, según precisa Reale, uno de los temas más complejos de la Filosofía Jurídica.

En resumen, la onotgnoseología jurídica tendrá que abordar estas tres cuestiones señaladas, teniendo en cuenta que:

- Se trata de un estudio lógico-transcendental que indaga sobre las posibilidades de la realidad jurídica, tanto desde su aspecto óntico (ontología) como gnosológico.

---

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*, p. 303.

- Que se trata, además, de una experiencia social, de carácter histórico-cultural. Lo que exige el estudio, a la par, de las condiciones axiológico-transcendentales propias de todo fenómeno ético-cultural. Gracias a esta consideración llegaremos a la compresión de la realidad jurídica en su tarea histórica esencial: "Garantizar las objetivaciones culturales, como salvaguardia de los valores de la subjetividad"[50].

Podemos concluir este apartado dedicado a la ontognoseolgía jurídica con una de las definiciones más representativas de Reale, en la cual se recogen sus tareas básicas esenciales: "La ontognoseología jurídica es, pues, el *estudio crítico de la realidad jurídica y de su comprensión conceptual*, en la unidad integrante de sus elementos que, como veremos, son susceptibles de ser vistos como *valor*, como *norma* y como *hecho*, implicando perspectivas prevalecientemente éticas, lógicas o histórico-culturales"[51].

De ahí que, además de esta parte general de la Filosofía del Derecho, puedan existir otras **partes especiales** centradas en la investigación concreta de cada uno de los aspectos o elementos esenciales de la realidad jurídica. El esquema siguiente recoge la división o clasificación completa de las partes de la Filosofía del Derecho según la concepción de Miguel Reale:

---

[50] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 86.

[51] *Ibid.*, p. 87; V. también *Filosofia do Direito*, p. 305.

División de la Filosofía del Derecho (esquema)[52].

Parte General	*Ontognoseología Jurídica.*
Partes especiales	*Epistemología Jurídica,* o doctrina de las ciencias del Derecho (el problema de la *vigencia* y de los valores lógicos del Derecho)
	Deontología Jurídica, o doctrina de los valores éticos del Derecho (el problema del *fundamento* del Derecho)
	Culturología Jurídica, o doctrina del sentido histórico del Derecho (o el problema de la *eficacia* social del Derecho)

4.2. Partes especiales.

A) Epistemología Jurídica.

Por Epistemología jurídica no entiende Reale solamente la doctrina de la ciencia del Derecho o Jurisprudencia, como generalmente se afirma, incluso por él mismo en las primeras ediciones de algunas de sus obras[53]. Sino que, entiende por Epistemología Jurídica "la doctrina del conocimiento jurídico en todas sus modalidades", entre las que incluye las nuevas disciplinas sobre el estudio del Derecho, como: La Sociología jurídica, la Etnología jurídica, la Antropología jurídica, o la Lógica jurídica[54].

---

[52] *Ibid.*, p. 87; *Filosofia do Direito*, p. 305.

[53] Primera edición de su *Filosofia do Direito* (1953).

[54] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 305-306.

Conocimientos estos, que a decir de Reale, alargan considerablemente los "horizontes epistemológicos" de la realidad jurídica, los cuales no pueden quedar adscritos a las meras exigencias de la ciencia dogmática del Derecho, aunque ésta represente el momento culminante del proceso de investigación de la Epistemología jurídica[55].

Además, una de sus tareas primordiales consiste en la determinación del objeto de las diversas ciencias jurídicas, con la triple intención de:

a) Esclarecer la naturaleza y el tipo de cada una de ellas.

b) Determinar sus relaciones e implicaciones en la unidad del saber jurídico.

c) Delimitar el campo de pesquisas científicas del Derecho, en conexión con otras ciencias humanas, como por ejemplo, la Sociología, la Política, la Psicología, etc[56].

Gracias a esta visión omnicomprensiva de la Epistemología jurídica, es posible situar con rigor los problemas epistemológicos concretos de la ciencia dogmática del Derecho o Jurisprudencia, la cual, como ya hemos dicho, es colocada por Reale en el centro del cuadro de las ciencias jurídicas, "no sólo por la madurez de sus estudios, sino porque representa el momento culminante de la experiencia del Derecho"[57].

De ahí la siguiente definición de Reale: "La epistemología jurídica, que podría ser definida como la *doctrina de los valores lógicos de la realidad social del Derecho*,

---

[55] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 87.

[56] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 306.

[57] *Ibid.*

o, con otras palabras, *de los presupuestos lógicos que condicionan y legitiman el conocimiento jurídico*, desde la *Teoría General del Derecho* -que es su proyección inmediata en el plano empírico-positivo- hasta las distintas disciplinas en que se desdobla la Jurisprudencia."[58].

Las **cuestiones principales a las que se enfrenta la Epistemología jurídica** son:

1-. Determinar qué tipo de experiencia es esa que denominamos "experiencia jurídica".

2-. Cuál es la naturaleza y el papel de la Lógica jurídica y su situación frente a la ciencia dogmática del Derecho.

3-. Cómo se integran y sintetizan las diferentes instituciones jurídicas; en un único ordenamiento o, por el contrario, en una pluralidad de ellos.

4-. Cuál es la naturaleza de la Hermenéutica jurídica y sus presupuestos esenciales.

5-. ¿Cuál es la naturaleza y la estructura de las normas jurídicas?; ¿deben ser concebidas como "bienes culturales de soporte ideal"?, o, ¿son susceptibles de ser tratadas como simples "proposiciones lógicas"?

6-. Considerar si la tradicional teoría de las fuentes del Derecho debe o no ser actualizada a la luz de una nueva teoría de los "modelos jurídicos"[59].

---

[58] *Ibid.*

[59] REALE, M., *Op. cit.*, p. 307; V. *O Direito como Experiência, Lições Preliminares de Direito.*

A la vista de las cuestiones planteadas, podría concluirse que la Epistemología jurídica recibe de la ontognoseología jurídica el concepto (definición) del Derecho, y lo **desenvuelve** en la multitud de proyecciones e investigaciones que le son inherentes, especificando las diversas "categorías **regionales** de la juricidad", tales como las de *derecho subjetivo, derecho objetivo, relación jurídica, fuente del Derecho, modelo jurídico,* ... etc, "que son como las vigas maestras del edificio jurídico, asegurándole validez lógica o vigencia"[60].

En resumen, según el cuadro anteriormente expuesto, podría decirse que la experiencia jurídica se ocupa del estudio del Derecho, considerando, prevalecientemente, el problema de la **vigencia**, entendida como "la obligatoriedad formal de los conceptos jurídicos", o "los requisitos de obligatoriedad de los preceptos lógico-jurídico-conceptuales"[61].

B) Deontología Jurídica.

Que no es lo mismo que estimativa jurídica, porque también la Culturología jurídica es estimativa, como actividad axiológico-valorativa. Se ocupa de la búsqueda del **fundamento** del orden jurídico y de la razón de obligatoriedad de las normas del Derecho. Esto es, de la legitimidad de la obediencia a las leyes. Lo que quiere decir, *indagación de los fundamentos o presupuestos éticos del Derecho y del Estado.*

Podrían concentrarse sus investigaciones en torno a las siguientes cuestiones señaladas por Reale:

- ¿Por qué obliga el Derecho?.

---

[60] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 307.

[61] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 16.

- ¿Cuáles son las razones por las cuales nosotros, que nos tenemos por seres libres, somos obligados a subordinarnos a leyes que no fueron puestas por nuestra inteligencia y por nuestra voluntad?.
- ¿Es lícito contrariar las leyes injustas?.
- ¿Cuál es el problema que se le plantea al juez cuando una ley positiva se revela como contraria a los dictámenes de lo justo?.

Pudiendo resumirse todas en la siguiente: **¿Cuál es el fundamento del Derecho en su universalidad?**[62].

Las respuestas a estas radicales cuestiones constituyen el ámbito de jurisdicción propio de la Deontología jurídica, aunque las respuestas no son unánimes, oscilando entre el recurso a la fuerza como razón de obligatoriedad, o al valor de utilidad o éxito, o a algún fundamento contractual, por citar distintos ejemplos. En definitiva, se trata de buscar "los valores capaces de legitimar los preceptos jurídicos en una sociedad de hombres libres"[63]. Por esto, señala Reale, también podría ser denominada como "axiología histórico-jurídica", pues en el fondo se trata de un estudio de las diferentes fundamentaciones axiológicas sobre la obligatoriedad del Derecho a lo largo de la historia[64]. O, lo que es lo mismo, podría decirse que la Deontología Jurídica es la **teoría de la Justicia y de los valores fuentes del Derecho**: ¿Qué es el valor de lo justo?, ¿cuál es su correlación con otros valores como por ejemplo la libertad o la igualdad?. Por esto hablamos de **valores fundamentales del Derecho**, cuya correlación armónica en su conjunto constituye, según Reale, la unidad de lo justo[65].

---

[62] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 308.

[63] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 15.

[64] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 311.

[65] Sobre la relación entre "justicia" y Derecho V. *Nova fase do Direito Moderno*, cuestión que trataremos en el próximo capítulo.

La **justicia social** es así definida por Reale como: "Una comprensión armónica de los valores sociales, de manera que cada hombre pueda realizar la plenitud de su ser, y la sociedad atender el máximo de bien estar, compatible con una convivencia pacífica y solidaria"[66].

En cualquier caso, determinar el concepto de justicia, así como los valores fundamentales de la Jurisprudencia, es una cuestión esencial de la Filosofía del Derecho, y de forma más específica por parte de la Deontología jurídica, en conexión siempre con la realidad histórico-cultural, así como con las otras partes de la reflexión jurídica.

C) Culturología Jurídica.

La tercera parte de la Filosofía jurídica se plantea a la hora de investigar los valores que determinan la experiencia jurídica y el significado de la experiencia histórica del Derecho, guardando una estrecha relación con la reflexión filosófico-histórica.

Preguntas como: ¿Qué sentido tiene la historia del Derecho?, ¿cuál es el significado de la renovación constante de los códigos?, ¿se trata de un pérdida de esfuerzo?, ¿qué factores condicionan la concreción histórica de lo justo?, ¿lo que sucede en el mundo jurídico, será resultado arbitrario de los actos humanos, o habrá una tendencia dominante y vinculadora en el proceso histórico del Derecho?[67].

Problemas estos que nos colocan en contacto con la experiencia histórica y con los estudios de la Sociología y la Teoría del Estado. Sin embargo, aunque está

---

[66] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 309.

[67] *Ibid.*, p. 310.

íntimamente relacionada con ella, no se trata de un estudio propio de la historia del Derecho, pues no se pretende llevar a cabo una "explicación genética de los hechos jurídicos", sino desentrañar su sentido y relación con la experiencia histórico-cultural en que surgen.

Existe diferencia en cuanto a los planteamientos del historiador, el sociólogo y el filósofo del Derecho, aunque sus indagaciones estén relacionadas. El iusfilósofo recibe los datos del historiador del Derecho, para buscar su "auténtico sentido", "su significado esencial en la totalidad de la existencia humana"[68].

Esta es la razón por la que la Culturología jurídica se preocupa, fundamentalmente, del problema de la **eficacia** del Derecho, entendida como la "efectiva correspondencia entre los preceptos jurídicos y la realidad histórico-social"[69]. En resumen, recibe este nombre, según Reale, porque en el fondo se trata de la vivencia del Derecho como una realidad cultural más, como "esfuerzo humano de conquista y de preservación de aquello que se concibe y siente como valioso"[70].

4.3-. Conclusiones sobre la clasificación presentada.

Esta es, en esencia, su división de la Filosofía del Derecho, que, aunque conserva "algo" de las clasificaciones tradicionales, pretende destacar, según su propia opinión, algunos puntos básicos, sobre todo en lo que se refiere a:

- Destacar que lo que sea el "concepto" del Derecho, no puede separase de la realidad histórico-social en la que se desenvuelve.

---

[68] *Ibid.*, p. 311.

[69] REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 15.

[70] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 311.

- Dar un nuevo sentido a la relación inherente entre la "idea" y el "concepto" de Derecho; que aunque ya había sido presentada por Stammler, su formalismo no le dejó concebirla en los términos precisos[71].

Dos advertencias:

1ª-. En cuanto a la división presentada: Muchas veces un problema específico vuelve a ser estudiado por otra de las partes o disciplinas jurídicas, pues a decir de Reale, "resulta imposible querer clasificar los asuntos filosóficos como quien corta partes de una cosa corpórea separando unas de otras"[72].

2-. Esta división, dice, tiene la pretensión de mostrar que la Ciencia jurídica no es una ciencia puramente formal, ya que no sólo se guía por conceptos o categorías lógicas, sino que en ella predominan problemas de contenido, que son de naturaleza axiológica, social e histórico-cultural.

Todo lo dicho apunta hacia una toma de posición en la comprensión de la realidad jurídica y de las ciencias que versan sobre ella, pudiendo resumirse en torno a estas dos afirmaciones:

- Rechazo del **normativismo lógico** tan en boga, ya que para Kelsen sólo existiría, como tal, la **teoría o ciencia del Derecho**, en su **validez lógico-normativa** (trataremos esta cuestión más adelante).

- A pesar de las diferentes formulaciones y variaciones en cuanto a la distribución de la materia, piensa que puede llegarse a un entendimiento general en cuanto a las tareas primordiales de la Filosofía jurídica: "Considerando el momento actual de las investigaciones como un momento importante, tanto para

---

[71] *Ibid.*, 312.

[72] *Ibid.*, 301.

la ciencia positiva del Derecho, que desde el siglo XIX con la obra de Savigny asiste a uno de sus momentos culminantes; como para la Filosofía jurídica, que recibe los nuevos retos de esta vigorosa ciencia, *imponiéndose nuevas tareas en la adecuación, cada vez más rigurosa, entre Derecho y sociedad*"[73].

5-. Las Ciencias empírico-positivas de la Realidad Jurídica.

Una vez que han sido determinadas las tareas propias de la Filosofía jurídica, Reale se ocupa del esclarecimiento de las **ciencias de la realidad jurídica**, ahora **en el plano científico-positivo o empírico**. Tales como la Sociología jurídica, la Historia del Derecho, la Etnología o Antropología jurídica, Política jurídica,...etc, con el propósito de centrase, finalmente, en el ámbito de la ciencia del Derecho o Jurisprudencia; que como hemos señalado, "ocupa el centro" del cuadro científico-positivo del Derecho. Se adjunta el siguiente cuadro que recoge esta clasificación.

FORMAS DEL CONOCIMIENTO DEL DERECHO

En el plano filosófico o trascendental		*En el plano científico-positivo o empírico*
Como *Hecho*	- Culturología Jurídica	Sociología Jurídica, Historia del Derecho, Etnología Jurídica, Psicología Jurídica
Como *Valor*	- Deontología Jurídica	Política del Derecho
Como *Norma*	- Epistemología Jurídica	Ciencia del Derecho o Jurisprudencia (Teoría General del Derecho, Dogmática Jurídica y disciplinas jurídicas particulares)

Dos observaciones previas caben sobre la siguiente disposición.

[73] *Ibid.*, 314.

1ª-. **La correlación entre el plano filosófico** (lógico-transcendental) **y el científico-positivo**, es, como sabemos, una de las condiciones exigidas por el planteamiento metodológico realeano; de tal modo que cada investigación jurídica, en el plano de la Filosofía (de la ontognoseología jurídica), da lugar a otro en el plano positivo, derivando en una serie de indagaciones empíricas que concretizan y desarrollan las condiciones transcendentales descubiertas en el primero. Por esto, como ya hemos dicho en otras ocasiones, entre Filosofía y Ciencia existe, también en el ámbito concreto del fenómeno jurídico, una relación dialéctica complementar que explica, al mismo tiempo, su autonomía y correlación mutua[74].

La ciencia positiva parte siempre de una "actitud realista", en el sentido en que no reduce ni subordina la realidad al análisis de las condiciones lógico-subjetivas, "ni hace de la correlación entre sujeto y objeto un problema esencial previo". Por el contrario, "parte del presupuesto metodológico de la autonomía del objeto", como dato empírico, cuyas leyes procura explicar[75]. Pues bien, esto mismo ocurre en los dominios de la ciencia jurídica positiva, lo que explica, afirma, que el jurista en cuanto tal, acoja con más simpatía las interpretaciones filosófico-positivas del Derecho que las de carácter lógico-transcendental, aunque de ninguna de ellas pueda en realidad prescindir[76].

2ª-. **Relación entre los diferentes niveles de concreción de las ciencias positivas del Derecho.** Lo que significa, que además de la relación señalada entre el plano filosófico y el plano empírico-positivo, es preciso tener en cuenta una segunda relación, ahora entre las ciencias positivas que discriminan la realidad jurídica, **bien como hecho** (Sociología jurídica, historia del Derecho, Etnología jurídica, Psicología

---

[74] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 614.

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*

jurídica), como **valor** (Política del Derecho), o, como **norma** (ciencia del Derecho o Jurisprudencia; que incluye, a su vez, la teoría general del Derecho, la Dogmática jurídica y las disciplinas jurídicas particulares[77].

La consecuencia principal de esta correlación positiva del Derecho se traduce en la **comprensión** tridimensional del problema jurídico, que viene a poner de manifiesto la necesaria correlación entre hecho, valor y norma, tanto a nivel ontológico (estructura interna de la realidad jurídica), como a nivel gnoseológico, esto es: Teniendo en cuenta la interconexión de unas disciplinas jurídicas con otras.

Desde la teoría iusfilosófica realeana resulta incomprensible una separación tajante entre las diversas investigaciones sobre el fenómeno jurídico. Lo que existe, eso sí, es una **especialización** en cada ámbito susceptible de diferenciación, "teniendo siempre en cuenta lo jurídico como nota esencial y distintiva de las ciencias positivas del Derecho"[78]. Si no fuese así, nada discriminaría la Sociología general y la Sociología jurídica, por ejemplo. Lo que las distingue es precisamente ese elemento jurídico común a todas las ciencias positivas del Derecho: Su carácter normativo, resultado de la interacción de hechos según valores. Por razones obvias de extensión y porque supondría alejarnos del tema central que nos ocupa, no nos detendremos en el análisis de las sutiles diferencias que existen en la teoría iusfilosófica realeana entre las diferentes ciencias del Derecho arriba discriminadas, simplemente recordar que entre ellas existe una fundamental interconexión así como un elemento común que las convierte en disciplinas jurídicas: la experiencia jurídica sobre las que versan[79].

---

[77] *Ibid.*, p. 613.

[78] *Ibid.*, p. 612.

[79] A propósito de las diferentes ciencias positivas del Derecho: Historia del Derecho, Sociología jurídica, Política del Derecho, otras formas de saber jurídico, V. REALE, M., *Lições preliminares de Direito*, p. 317-332; *O Direito como Experiência*, pp.88-93.

5.1-. Ciencia del Derecho o Jurisprudencia: Momento conclusivo en la determinación positiva del Derecho.

Sí nos detendremos, sin embargo, en la determinación de la ciencia del Derecho o Jurisprudencia, pues en ella Reale demuestra cómo es compatible una ciencia normativa del Derecho. sin el consiguiente olvido de los demás elementos que la integran. Aunque es definida "como el estudio del fenómeno jurídico tal como él se concretiza en el espacio y el tiempo"[80], esto es, en relación con un Derecho positivo-normativo, no por ello puede desvincularse de la correlación esencial que las normas jurídicas guardan con hechos y valores. Esto no significa que no pueda existir una especialización de la Jurisprudencia en la norma jurídica, siendo ésta su contenido específico, si bien teniendo en cuenta las diferentes disciplinas que la integran, como:

- **La Teoría General del Derecho**: "Que comprende en el plano científico-positivo, todas las posibles indagaciones sobre la realidad jurídica"[81]. O, lo que es lo mismo, "representa la parte general común a todas las formas de conocimiento positivo del Derecho, aquella en la cual *se fijan los principios o directrices capaces de dilucidar la estructura de las reglas jurídicas y su concatenación lógica , así como sobre los motivos que gobiernan los distintos campos de la experiencia jurídica*"[82]; por lo que, aunque se centra en la "objetivación normativa", no por ello puede desconectarla de las "correlaciones fáctico axiológicas" que la integran[83].

---

[80] REALE, M., *Lições Preliminares de Direito*, p. 17.

[81] *Ibid.*, p. 18.

[82] *Ibid.*

[83] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 89.

- **Dogmática jurídica**: "Que no es sino la especificación o aplicación de la Teoría General del Derecho en al ámbito propio de la ciencia del Derecho o Jurisprudencia"[84]; es en suma, "la Teoría general del Derecho focalizada específicamente por el jurista en cuanto jurista"[85]. La única diferencia que existe entre ellas, afirma Reale, es "el grado de concreción" de la segunda (Dogmática jurídica) con respecto a la primera (Teoría General del Derecho). De tal modo que aquélla representa la "teoría normativo-positiva de la experiencia jurídica", esto es, entendida como "teoría del ordenamiento jurídico y sus exigencia prácticas"[86]. De ahí que la normatividad sea su momento propio y culminante.

- **La Lógica Jurídica**: Especialización del saber positivo del Derecho en la norma jurídica en cuanto proposición lógica, pero teniendo en cuenta que se trata de un momento abstractivo en el conocimiento de la realidad jurídica. Ha existido durante mucho tiempo una tendencia dominante en la consideración normativista formal de la experiencia jurídica, entendiendo como tarea principal de la explicación jurídica, determinar sus estructuras lógico-formales. Reale no niega su importancia, al contrario, afirma que la "Lógica Jurídica ocupa una posición preambular en el marco genérico de la Teoría General del Derecho"[87]. La Lógica Jurídica comprende, a su vez, a la "*Lógica formal o analítica* -en la cual destaca la Deóntica Jurídica o Lógica del deber ser o de lo normativo- y la *Lógica concreta o dialéctica* -la cual versa sobre el discurso jurídico (Teoría de la argumentación o Tópica jurídica) así como sobre los hechos o actos

---

[84] *Ibid.*, p. 91.

[85] REALE, M., *Lições preliminares de Direito*, p. 329.

[86] *Ibid.*, p. 330.

[87] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 615.

jurídicos mismos en su inmanente desenvolvimiento (concreción jurídica)"[88]. En cualquier caso, también en el plano de la Lógica jurídica lo que existe es una correlación dialéctica esencial entre los distintos momentos que la integran[89].

Para concluir, el principio que rige las relaciones entre las diferentes disciplinas que se ocupan del conocimiento de la experiencia jurídica, tanto a nivel empírico-positivo, como a nivel transcendental, es la *dialéctica de complementariedad* que viene a sentar dos considerandos:

1-. La realidad jurídica admite diferentes enfoques o indagaciones, ya sea centradas en su elemento factual, axiológico o normativo; si bien todas ellas han de entenderse como actividades interrelacionadas que en su conjunto conforman la unidad del saber jurídico.

2-. Cualquier intento que suponga una violación de dicho principio (ya sea por limitar el estudio a una de sus consideraciones, ya sea por pretender una identidad sin relación dialéctica) nos conduce a una visión unilateral, tanto de la realidad jurídica, como de su conocimiento correspondiente.

---

[88] *Ibid.*, p. 615.

[89] Entre la Lógica formal o analítica y la Lógica Diléctica, afirma Reale, "no existe un abismo infranqueable, al contrario, existe una relación de complentariedad"(*Filosofia do Direito*, pp. 615-616). De tal suerte que ciertas expresiones lógico-formales (a nivel puramente sintáctico) ya contienen en sí presupuestos de "carácter ético-formal" sin los cuales no sería posible el uso argumental y dialógico del lenguaje (tales como la "igualdad de derechos y oportunidades", la "dignidad de la persona", "los procedimientos democráticos", etc.). Fundamento "ético-discursivo" en el que se apoyan la "Ética Discursiva" de Habermas o Apel, así como la "Teoría de la Argumentación Jurídica" de Perelman o R. Alexy, consideraciones ambas de extremada actualidad por sus repercusiones en la compresión del Derecho y de la vida ética en general. V. al respecto, ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica*, trad. cast. M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989; PERELMAN y OLBRECHT-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. cast. J. Sevilla Munoz, Gredos, Madrid, 1989.

Es preciso, pues, encontrar un presupuesto metodológico que nos permita acceder a la realidad jurídica respetando ambas consideraciones: Este será el método fenomenológico.

6-. El método fenomenológico:

Del epígrafe anterior parece deducirse la necesidad de encontrar un método adecuado para la investigación de lo que sea, o deba ser el Derecho. Sus líneas básicas vienen determinadas por los principios generales aceptados por la ontognoseología, en los términos vistos en la primera parte de nuestro trabajo. Allí concluíamos la necesidad de partir de la fenomenología en la investigación de lo real, así como el propósito de superara sus limitaciones histórico-axiológicas, dimensiones esenciales en el conocimiento humano. Pues bien, la metodología aceptada por Reale estará en consonancia con estas afirmaciones previas, tanto en el ámbito del conocimiento en general, como en el saber jurídico en particular.

El método seguido por Reale en la investigación de la experiencia jurídica, refleja, pues, las dos inquietudes apuntadas[90]. Luego, aunque no acepta en su totalidad las tesis de la fenomenología husserliana, sí incorpora el método fenomenológico en su investigación del fenómeno jurídico[91], como en general todas las tendencias culturalistas del Derecho[92]. Dos son sus momentos esenciales:

1-. Punto de partida: El mundo de la vida, de la experiencia como tal, de los fenómenos histórico-culturales, tal como se manifiestan o se presentan. Se acepta este presupuesto como "hipótesis de trabajo", con la intención de

---

[90] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 360.

[91] *Ibid.*, p.365.

[92] Sobre la aplicación del método fenomenológico a la investigación jurídica, V. STELA, G., *I giuristi di Husserl: L'interpretazione fenomenologice del Diritto*, Dott. A Giuffre, Milano, 1990.

someterlos a una "serie de análisis , confrontaciones y estimativas, buscando alcanzar la esencia de la juricidad"[93].

2-. Aplicación de criterios crítico-histórico-axiológicos sobre aquellos datos fenomenológicos obtenidos, con el propósito de alcanzar un concepto universal del Derecho[94].

De ahí la doble denominación "análisis fenomenológico de la conducta jurídica" y "reflexión crítico-histórico-axiológica" a las dos fases integrantes del método fenomenológico realeano[95].

1-. **Análisis fenomenológico de la conducta jurídica.**

Se parte de la experiencia jurídica dada, es decir, del Derecho como hecho histórico-cultural que viene desarrollándose a través del tiempo[96]. Tomemos como objeto de nuestra investigación, puntualiza Reale, "un hecho o conducta cualquiera de las que generalmente admitimos como pertenecientes a la experiencia jurídica". Examinaremos tal hecho con una actitud primaria y "provisionalmente acrítica"; más bien descriptiva, con el propósito de discriminar los elementos que allí se nos muestran. "Aceptaremos dichos resultados como mera hipótesis de trabajo, como conjetura o juicio de plausibilidad, para su posterior comprobación"[97].

---

[93] *Ibid.*, p 358.

[94] *Ibid.*, pp. 368-369.

[95] *Ibid.*, p. 360.

[96] *Ibid.*, 359.

[97] *Ibid.*, p. 360.

2-. Reflexión crítico-histórico-axiológica.

En esta segunda fase analizamos cómo es que la experiencia jurídica, fenomenológicamente descrita, se refleja en el proceso histórico de las ideas y de los sistemas. Ahora ya con una "actitud crítica y revisora" de los presupuestos admitidos en la primera fase. El objetivo consiste en llegar a una "visión integral del Derecho", capaz de atender a todos sus elementos[98].

En los dos siguientes capítulos abordaremos ambas empresas: En el segundo partiremos del análisis de la conducta humana en general hasta llegar a la jurídica en particular, intentando desentrañar sus elementos esenciales. En el tercero, nos ocuparemos de las explicaciones histórico-jurídicas más significativas, con una intención crítica y revisora, ya lo hemos dicho, intentando superar las concepciones unilaterales o reduccionistas sobre la realidad jurídica.

Una vez que hayan sido cumplidos ambos presupuestos del método fenomenológico se podrá abordar la definición del Derecho en sus justos términos, esto es: un concepto o idea del Derecho (definición) acorde a su objeto (la realidad jurídica analizada fenomenológicamente, tal como se nos presenta en el mundo de la vida). En resumen, una concepción integral del Derecho que se corresponde con la teoría tridimensional del Derecho, tal como estudiaremos en los capítulos IV y V. Iniciamos este recorrido que creemos necesario hasta llegar a la comprensión personal del problema jurídico en Miguel Reale.

---

[98] *Ibid.*, p. 370-372.

CAPITULO II. FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y DE LA CONDUCTA JURIDICA.

1-. Planteamiento.

2-. Análisis fenomenológico de la conducta humana.
2.1-. Relación conducta, valor y fin.
2.2-. Relación valor y fin en la conducta humana.
2.3-. Clasificación de la conducta humana según los valores-fines perseguidos.
A) Acciones de naturaleza teórica o estética.
B) Acciones de naturaleza práctica: Económicas o ética.

3-. Especificidad de la conducta ética.
3.1-. Esencial conexión con el plano de la libertad y del deber ser.
3.2-. Naturaleza normativa de la conducta ética.
3.3-. Tridimensionalidad de la conducta ética.

4-. Modalidades de la conducta ética.
4.1-. Conducta religiosa.
4.2-. Conducta moral.
4.3-. Conducta consuetudinaria.
4.4-. Conducta jurídica.

5-. Especificidad de la conducta jurídica: La bilateralidad atributiva.
5.1-. Bilateralidad ética y bilateralidad jurídica.
5.2-. Sentido objetivo de la bilateralidad: La atributividad.
5.3-. La exigibilidad: Corolario de la bilateralidad atributiva.
5.4-. Elementos o características de la bilateralidad atributiva.

6-. Moral y Derecho.
6.1-. Diferencias más relevantes a la luz de la bilateralidad atributiva.
6.2-. Derecho y Justicia.

CAPÍTULO II

FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y DE LA CONDUCTA JURIDICA.

1-. Planteamiento.

Del capítulo anterior podemos extraer una serie de conclusiones que nos ponen en relación inmediata con el que ahora nos proponemos, pues, en realidad, se trata del desarrollo de las exigencias metodológicas que allí expusimos. El método fenomenológico aceptado por Reale como punto de partida en el análisis de la realidad jurídica (para determinar, tanto su objeto como su concepto), llevada a cabo por la

Filosofía del Derecho (en su parte general u Ontognoseología jurídica), consta de las dos partes arriba indicadas, dedicando este segundo capítulo al desarrollo de la primera de ellas: **Análisis fenomenológico de la conducta o experiencia jurídica.**

El análisis fenomenológico realeano, de origen husserliano, aunque, como vimos con importantes diferencias, supone la aceptación del mundo de la vida, precategorial y originario, como contexto genérico donde la realidad jurídica se manifiesta, junto al complejo mundo del comportamiento humano.

Luego, este análisis primero de la realidad jurídica que emprendemos con Reale, deberá partir de:

1º-. La aceptación del mundo de la vida, precategorial, tal como en éste se manifiesta la realidad jurídica. Es decir, se parte de la aceptación, como hipótesis de trabajo, de lo que comúnmente denominamos "realidad o conducta jurídica". Partimos de su análisis con el propósito de desentrañar sus elementos, naturaleza, funciones... Dejando su análisis crítico-histórico-reflexivo, para un segundo momento del método.

2º-. El análisis de la conducta jurídica nos lleva a la necesidad de diferenciarla del resto de conductas con las que, generalmente, se manifiesta, pues, aunque no sean estrictamente jurídicas están relacionadas con ella. El objetivo de la Filosofía del Derecho no es llevar a cabo un análisis de toda la conducta humana, sino de la que denominamos comúnmente jurídica, lo que ocurre es que su estudio no puede desvincularse de la conducta humana en general. En palabras de Reale: "Podemos, en suma, reconocer que, donde quiera que exista el Derecho, hay una acción positiva o una omisión (acción negativa) del

hombre, algo reductible o relacionable a una modalidad de acción"[1]. Por esto, antes de centrarnos en la conducta jurídica, tendremos que llevar a cabo un análisis previo de la conducta humana en general.

3º-. Relacionado con el punto anterior, aparece otra tarea a tener en cuenta en este análisis de la conducta humana, y consiste en la necesidad de precisar el marco concreto en el que la realidad jurídica se manifiesta. No es en el ámbito teorético-especulativo propio de a actividad científico-natural, sino el de la *praxis*, o acción humana sujeta a fines y normas[2].

En fin, por varios caminos se nos muestra la necesidad de llevar a cabo un análisis fenomenológico de la conducta humana, aunque no toda ella esté relacionada con el Derecho. En realidad, se tratará de un análisis comparativo entre la conducta humana en general, y la conducta jurídica en particular, con el propósito, repetimos, de desentrañar con más precisión lo específico y propio de naturaleza jurídica. Resumiendo con Reale, se trata de determinar "en qué sentido y en qué condiciones la acción humana es susceptible de ser vista como *acción jurídica*, o momento dotado de *cualificación jurídica*"[3].

Los apartados que trataremos en este capítulo seguirán el anterior esquema argumentativo, que, *grosso modo*, serán los siguientes:

---

[1] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p.377.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 378.

1-. Análisis de la conducta humana: Su clasificación.

2-. La especificidad de la conducta ética.

4-. Modalidades de la conducta ética.

5-. Especificidad de la conducta jurídica: Bilateralidad atributiva.

2-. Análisis Fenomenológico de la Conducta Humana.

El primer punto obligado en esta exposición consiste, ya lo hemos dicho, en el estudio de la conducta humana en general, intentando desentrañar qué es lo específico en ella, en qué se diferencia de otros tipos de conductas no humanas, cuál es su rasgo esencial, cuáles sus diferentes modalidades,...etc.

El rasgo distintivo de la conducta humana, queda así reflejado por Reale en esta sugerente afirmación: **el hombre es el único ser que se autoconduce**. Lo que viene a significar que, a diferencia de la conducta instintiva, el hombre puede representarse su propia conducta, y, por lo mismo, elegir entre unas opciones u otras. Esta peculiaridad esencial de la conducta humana, le hace distanciarse, abismalmente, del resto de los seres vivos, que presentan una conducta fija, repetitiva, estereotipada, mecánica...

Hasta tal punto llega este abismo, que, precisa Reale, en sentido estricto, sólo del hombre puede decirse que actúa, pues lo que denominamos "conducta", acción propiamente dicha, "presupone conciencia de fines, posibilidad de opciones". Y sólo el hombre es capaz de elegir, decidir su conducta: "los otros animales se mueven; sólo en hombre actúa"[4].

---

[4] *Ibid.*

El análisis de la conducta humana entraña. por lo tanto dos cuestiones importantes que le son esenciales:

- La relación entre conducta, valor y fin.

- La clasificación de la conducta humana teniendo en cuenta los diferentes valores-fines a que se dirige.

2.1-. Relación Conducta, Valor y Fin.

Si el hombre puede o tiene que elegir su conducta (dependiendo de la posición que se adopte más o menos determinista, existencialista...), significa que es capaz de elegir, decidir entre unas acciones u otras; o, lo que es lo mismo, que le es inherente la condición de la libertad. Pues, como diría Sartre, "sólo un ser que está libre de determinación alguna, puede elegir-preferir entre unas acciones u otras"[5].

Por otra parte, para poder decidir su voluntad (su libertad o "ausencia de determinación"), en un sentido u en otro, añade Reale, precisará de "algo" que le "empuje" hacia una de las opciones posible. Ese "algo" se presentará, pues, como esencial y constitutivo a la conducta humana, pues sin él carecería de sentido("Asno de Buridán").

¿Qué es y en qué consiste dicho elemento presupuesto en toda conducta humana?. Según precisa Reale, este elemento esencial a toda conducta humana es de carácter axiológico, un valor, como aquello hacia lo que la acción humana se dirige

---

[5] SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. cast. ed. Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 39 y ss.

para captarlo e integrarlo como parte constitutiva de su propia realidad: "La acción humana, en sentido riguroso, o el acto, es energía dirigida para algo, que es siempre un valor"[6].

Luego, en todo "acto" o "conducta humana", sea del tipo que sea, se manifiestan fenomenológicamente, de momento, dos elementos que es preciso considerar:

1-. **Un movimiento o energía del espíritu** (lo que clásicamente se denomina "acto voluntario") que se **dirige hacia** la consecución de un objetivo, meta...etc., (representado brillantemente en el rasgo de la "conciencia intencional" de origen husserliano).

2-. **El valor**, como aquello a lo que la acción humana se dirige, **que puede ser** reconocido, además, como motivo positivo o negativo del comportamiento. Convirtiéndose, entonces, en un "fin" de la conducta humana.

La afirmación anterior contiene dos elementos relacionados -valor y fin-, ambos esenciales en la explicación de la conducta humana, de forma especialmente relevante en la conducta jurídica, por lo que nos detendremos en su análisis.

2.2-. Relación valor-fin en la conducta humana.

La relación entre fin y valor, es tan estrecha que resulta difícil desentrañar el sentido y alcance preciso de sus diferencias. De hecho, en el pensamiento clásico,

---

[6] REALE, M., *Filosofia do Direito*. p. 379.

observa Reale, no se hace esta discriminación que pasa por el reconocimiento de la actividad finalística del hombre, pero sin cuestionarse, en concreto, su procedencia u origen[7].

Sin embargo, Reale considera esencial la **tensión dialéctica entre valor y fin, entre axiología y teleología**, pues "debajo de toda actividad finalística o teleológica, existe una teoría de los valores o axiología que la fundamenta"[8]. De tal modo que es posible hablar de fines porque antes se pone el problema de lo valioso. Lo cual viene a significar que el origen de la conducta finalística o teleológica está en la Axiología, y ésta, a su vez, es posible debido a la naturaleza radicalmente axiológica de la persona.

Este es, *grosso modo*, el argumento genialmente expuesto y defendido por Reale, y que no ha sido abordado, en su profundidad, por la Filosofía Clásica, ni de forma "satisfactoria" por la Filosofía Moderna o incluso por otras tendencias actuales. Siendo, sin embargo, uno de los problemas esenciales de la Filosofía de todos los tiempos, pues su respuesta representa, nada menos que la comprensión de la naturaleza humana en toda su complejidad, ya sea filosófica, científica, artística, ética, jurídica, ...etc.

Podemos afirmar que la fundamentación de la realidad y de la conducta humana en la axiología, constituye una de sus aportaciones fundamentales al pensamiento iusfilosófico. Esta es la razón, como ya hemos dicho en otras ocasiones, por lo que

---

[7] Un buen ejemplo de esta simbiosis es la Filosofía aristotélica, presidida por el carácter teleológico de la naturaleza, entendido como "algo inmanente", es decir, el bien(valor) o fin al que tienden todos los seres naturales es interno a ellos mismos (en su propio ser), no es otra cosa que su propia perfección.

[8] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 380. Cuestión ésta que será matizada en la tercera parte del trabajo, dedicada a la axiología o teoría de los valores de Miguel Reale.

hemos decidido centrar nuestras investigaciones personales en torno a esta aportación, que sólo podrá entenderse en toda su complejidad al final de este trabajo. Baste, ahora, señalar el momento preciso en que dicha problemática se manifiesta, siendo, en concreto, en la fundamentación de la conducta humana, y más específicamente, en la conducta ético-jurídica. Veamos.

¿Cuál es la relación entre valor y fin?, ¿qué es lo que los une y diferencia?, ¿cómo entiende Reale esta relación?. Un fin, nos dice, "no es otra cosa que un valor puesto y reconocido como motivo de conducta"[9]. Luego, lo que añade el fin al valor es el **reconocimiento racional** (aunque limitado), de éste (el valor) como **motivo, razón** que mueve o conduce la conducta de un sujeto.

Esto no significa, como trataremos con más detalle en la parte tercera de nuestro trabajo dedicada concretamente a la axiología realeana, que el valor sea captado siempre por vías racionales. Al contrario, según explica Reale en diferentes ocasiones, "la adhesión" o preferencia de ciertos valores sigue "razones que la razón no entiende". O, dicho con otra palabras, "al mundo de los valores ascendemos por vías emocionales", por lo que "el valor transciende siempre nuestras formas de comprensión racional"[10].

Por lo que el fin no es sino un "momento del valor", que significa el reconocimiento por parte de "nuestra racionalidad limitada", de un valor como motivo de conducta, "implicando siempre un problema del *medio* adecuado a su realización"[11]. Es decir, el momento racional, aunque como hemos visto limitado, está en la **relación**

---

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.* Sobre la relación entre "valor y fin" V. también *Pluralismo y Liberdade*, pp. 81-92.

[11] *Ibid.*

entre medio y fin, que, según Reale, "no puede dejar de ser de naturaleza racional"[12], pues significa la deliberación del medio adecuado para la consecución del valor representado. Este momento complejo de la deliberación, es considerado por Reale como una decisión racional, aunque apoyada en otra vías intuitivo-emocionales, así como su implicación con la historia y sus diferentes ciclos culturales (civilizaciones).

La intervención de la razón en el momento de la decisión, en concreto ético-moral-jurídica, tendrá importantes repercusiones que le distanciarán de explicaciones subjetivistas o intuicionistas sobre el valor y el Derecho. Siendo otra de las notas características de su pensamiento, si bien, sin olvidar la intervención de otras instancias igualmente importantes en la conducta humana[13]. Por lo que proseguimos con su análisis.

2.3-. Clasificación de la conducta humana según los valores-fines perseguidos.

Del apartado anterior podemos concluir que el hombre es siempre conducido o guiado por un valor que mueve o dirige su conducta en una dirección u otra, mostrándose un amplio espectro de posibilidades: el valor de lo verdadero, lo útil, lo bello, lo bueno... Dando lugar a diferentes tipos de conducta, según el fin-valor perseguido en cada caso.

Dos tipos de acciones distingue Reale en primer lugar:

---

[12] *Ibid.*

[13] Como la libertad, fundamento ontológico de la axiología, el contexto, las circunstancias histórico-culturales, ... tema central de *Pluralismo e Liberdade.*

A) Acciones de naturaleza teorética o estética.

"El fin perseguido es el conocimiento o realización de algo sin tener en cuenta (sin mirar), directa y necesariamente, otras acciones posibles"[14].

B) Acciones de naturaleza práctica: Económicas y Éticas.

El fin perseguido, en este caso, es "conocer o realizar algo, mirando directa y necesariamente a otras acciones posibles"[15].

En las acciones prácticas, tanto éticas como económicas, a la hora de elegir no se nos presenta un solo camino o motivo, sino que se nos ofrecen una multitud de opciones o acciones posibles. Como sabemos, en ello radica el drama de la elección ético-moral.

En la primera categoría de acciones el fin perseguido -valor del conocimiento verdadero en las acciones teoréticas, o la captación de la belleza en las acciones estéticas-, trae como consecuencia una serie de informaciones sobre la realidad, que constituyen los juicios científicos o formas de aprehensión de la belleza respectivamente:

a) El resultado de las acciones humanas teoréticas, como decimos, son los juicios propios de las ciencias especulativo-teoréticas, en los que se ofrecen diferentes informaciones-explicaciones sobre la realidad natural, *ab extra*.

---

[14] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 380.

[15] *Ibid.*

"Cuyas expresiones más altas", en palabras de Reale, "son la formulación de *principios* y de *leyes*"[16]. Ambas expresiones nos explican los *múltiples aspectos del ser*, puesto que a su ámbito se refieren.

b) Mientras que en el caso de las acciones estéticas sus conclusiones se traducen en *formas*, entendidas por Reale "como objetivación de los sentimientos, impulsos o motivos de belleza, siendo tanto más perfectas cuanto mayor la riqueza de los fines"[17]. Por lo que depende, en última instancia, de la personalidad del artista, además de las cuestiones puramente estéticas.

En cuanto al análisis del segundo tipo de acciones -las de naturaleza práctica- "verificamos que lo que las distingue es el hecho de no mirar a un resultado como tal, sino como simples momentos que conducen a otros comportamientos posibles: por lo que no es sino punto de partida para nuevas acciones complementares"[18].

Aunque también en este segundo orden de comportamiento, podemos distinguir dos tipos de acciones prácticas:

a) **Acciones económicas.**

"Las que suceden según un nexo opcional de conveniencia o de oportunidad"[19]. Lo que les da un matiz técnico.

---

[16] *Ibid.*, p. 381.

[17] *Ibid.*

[18] REALE, M., *Op. cit.*, p. 383.

[19] *Ibid.*

b) **Acciones éticas.**

"Aquellas que se ligan por una necesidad deontológica reconocida por el agente como razón o esencia de su hacer"[20].

Del estudio comparativo entre uno y otro tipo de acciones podemos extraer, con Reale, las siguientes consideraciones:

1º-. Las acciones prácticas en general, no pueden resolverse de forma conclusiva, como las teórico-especulativas, sino que su valoración o conclusión final, está en relación siempre con otras conductas posibles.

2º- En este tipo de acciones prácticas, las conexiones de una conducta concreta con otras posibles puede obedecer aún a diferentes razones:

- **De utilidad, conveniencia, oportunidad,...**, en el caso de las **acciones económicas**. Por lo que el criterio o esquema valorativo puede ser variable, fruto de la Ideología, poder, contexto, o momento político; pero no de carácter imperativo-moral[21].

- **De carácter imperativo-racional, y/o personal**. Es decir, la elección de una de las acciones posibles representadas, se realiza en virtud del reconocimiento o aceptación racional de su valor intrínseco. Aunque este valor puede variar en su concepción explícita, o, como algo transcendente, o, inherente al sujeto, o,

---

[20] *Ibid.*

[21] REALE, M., *Op. cit.*, p. 405.

a la sociedad, o, a la objetivación de una relación trans-subjetiva, dando lugar a las diferentes modalidades de la **conducta ética**[22].

3°-. La actividad o conducta ética tras su análisis fenomenológico-comparativo, se diferencia de todas las demás, en un aspecto fundamental que constituye su razón de ser, expresado en los siguientes términos por Asis Garrote: "Se trata de acciones que se realizan por una necesidad deontológica reconocida por el agente como razón que mueve su hacer"[23]. Es decir, son acciones siempre dirigidas por un fin, porque toda conducta ética implica elección entre acciones posibles, y el nexo que le conduce hacia una de ellas supone, como ya hemos dicho, el reconocimiento racional o aceptación como motivo valioso (válido) de conducta así como el deseo de alcanzarlo.

De donde se infiere una considerable diferencia entre las acciones éticas y el resto del comportamiento humano, lo que lleva a Reale a centrarse en la "especificidad" de dicha conducta. Análisis que tendrá importantes consecuencias ya que en su contexto, como un momento más de la actividad ética, se desarrolla y manifiesta la juricidad. Propósito, por otra parte, que está animando esta segunda parte de nuestra exposición.

3-. Especificidad de la conducta ética.

"Toda acción, ya sea de naturaleza teorética, estética o ética, tiende a un valor, para realizarlo, para garantizarlo o para negarlo"[24]; luego, cada tipo de conducta tiene algo específico y propio, diferenciándose de las demás. Así:

---

[22] *Ibid.*

[23] ASIS Y GARROTE, A., "La Filosofía general del Derecho en Miguel Reale", en *Revista de Estudios Americanos*, Sevilla, 1954, n° 32, p. 383 y ss.

[24] *Ibid.*, p. 388.

a) El valor de lo **verdadero**, explica Reale, "orienta al hombre en la actividad científica y también al filósofo en el plano o momento teorético, resolviéndose finalmente en leyes, relaciones objetivas o principios explicativos sobre el ser"[25]. De sus enunciados, juicios o conclusiones, continúa, "no resulta una medida necesaria para comportamientos futuros, a no ser cuando el hombre reconoce en las verdades encontradas un motivo preferencial de acción, caso en que lo verdadero es estimado también como bien"[26]. Pero esto no tiene por qué ocurrir necesariamente. Muchos conocimientos teorético-especulativos, explican la naturaleza de las cosas, sin que de ellos tengan que derivar cuestiones de carácter práctico[27].

b) El valor de lo **bello**, que es el valor que dirige la actividad estética, tiende a realizarse-concretizarse, según explica Reale, en **formas o expresiones formales**, en las cuales "las energías (intencionalidades) creadoras se objetivizan adquiriendo expresiones diversas"[28].

c) La meta de la actividad ética está dirigida, finalmente, por el valor del **bien** en sus diversas manifestaciones: **moral, religioso, jurídico, económico, teorético**, ...; siempre que ese valor sea comprendido y reconocido como razón esencial de la conducta. Lo que lleva a afirmar a Reale, con Radbruch, "que ciertos valores pueden asumir una especie de doble valoración, como pasa, por ejemplo cuando un valor puramente lógico o estético, se convierte, también, en

---

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

[27] Frente a esta tesis, está la de aquellos que entienden que la finalidad del mundo es el conocimiento, y como consecuencia de su concepción del mundo entienden la verdad como el fundamento de la ética; este es la tesis defendida, según Reale, por FARIAS BRITO en su obra *A Verdade como Regra das ações*, Pará, 1905.

[28] *Ibid.*, V. *Intordução à Filosofia*, "Teoría de lo bello y Teoría del ser", pp. 219 y ss.

objeto de una valoración moral, revistiendo el carácter de un bien moral y dando lugar a un deber"[29].

De todo lo expuesto se infiere una diferencia fundamental entre el comportamiento ético y el resto de la conducta humana, lo que lleva a Reale a dilucidar con más detalle la **especificidad o peculiaridad del fin ético**, indagando qué es lo que le hace distinguirse del resto de las actividades finalísticas.

3.1-. Esencial conexión de la conducta ética con el plano de la libertad y del deber ser.

Aunque habíamos afirmado en el epígrafe anterior que todas las acciones humanas tienden hacia la consecución de un valor, que al ser reconocido como motivo de conducta se convertía en un fin, hay, sin embargo una importante diferencia entre esto y el fin que llamamos ético. Y consiste en el "*reconocimiento* de la fuerza vinculante del valor perseguido en la conducta ética", que se convierte en un deber, el cual impulsa y dirige la acción hacia una dirección entre otras posibles[30].

La actividad ética, a diferencia de todas las demás, es la única que propiamente se mueve por fines, ya que en sentido estricto, sólo hay "fines" cuando hay posibilidad de elección (libertad), lo cual supone el reconocimiento de un valor que se convierte en motivo de conducta (deber ser), o, lo que es lo mismo, en posibilidad de conducta ética[31].

---

[29] RADBRUCH, G., *Filosofía del Derecho*, ed. cit., p. 65.

[30] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 389.

[31] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, pp. 31 y ss.

En cualquier caso, el fin ético se basa y fundamenta en la "posibilidad de libre elección por parte de los obligados, precisamente por su carácter de deber ser y no de necesidad física (tener que ser) de sus imperativos"[32].

Por esta razón, para llegar a una comprensión plena y total de la realidad ética, y por lo tanto de la conducta jurídica, es preciso partir de su fundamentación en la persona humana, concretamente en el rasgo distintivo de la libertad, así como en el plano del deber ser, pues son ambas peculiaridades las que posibilitan su existencia. Será esta fundamentación del Derecho y de la realidad jurídica en la persona (lo que denominaremos "personalismo axiológico"), lo que hará brillar con luz propia la teoría iusfilosófica realeana, y donde terminarán por comprenderse todos los términos que ahora procuramos sintetizar.

Una vez señalada esta diferencia preliminar de la conducta ética que la sitúa en el plano genérico de la libertad y del deber ser, proseguimos con las siguientes notas distintivas expuestas por Reale:

- Su naturaleza "normativa".

- La tridimensionalidad de la conducta ética.

3.2-. Naturaleza normativa de la conducta ética.

En palabras de Reale, "el bien ético implica *medida*, o sea, *reglas*, o *normas*, postulando un sentido de comportamiento"[33]. Lo que no es más que una consecuencia de la naturaleza deontológica de la conducta ética. Esto es: "acciones dirigidas hacia un

---

[32] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 389.

[33] *Ibid.*

fin elegido entre varias opciones posibles"[34]. Lo cual implica la necesidad de una línea o camino que nos conduzca hacia la obtención del mismo.

La expresión de "ese camino" es lo que se llama **regla** o **norma ética**, que, a diferencia de las leyes físicas o formas estéticas, es fruto de la libertad ético-reflexiva, derivación de su inherente carácter axiológico-valorativo. La "esencia del hombre", como veremos con más detalle, es definida por Reale como "su deber ser"[35]. Afirmación que supone estas dos cuestiones:

a) Que todo aquello que realiza, ya sea actividad científica, estética, o ética, es fruto de su actividad estimativo-axilógica.

b) Que puede valorar las cosas, no sólo desde el prisma del ser, sino también del deber ser. O, lo que es lo mismo, puede apreciar la realidad como de hecho es (ser), o como podría o debería ser (deber ser), lo que le permite proponerse fines, fruto de su libertad constitutiva y de sus constantes elecciones[36].

Lo que se traduce en la existencia de una realidad ético-valorativa-humana sujeta al libre arbitrio y a su peculiaridad de actuar por deber: el mundo de la praxis y de la libertad conducida por motivos racionalmente reconocidos como fines determinantes de la conducta. La norma ética se convertirá, en el mundo de la *praxis*, "en el medio adecuado para la obtención del valor perseguido y protegido en cada caso", diferenciándose de otras expresiones semejantes (ley física o forma estética) en que este camino no es fruto de la necesidad físico-causal, sino que su resolución está en la

---

[34] *Ibid.*

[35] Afirmación y consecuencias que desarrollaremos en la tercera parte de nuestro trabajo (cap. IV "personalismo axiológico").

[36] Tesis ambas desarrolladas en *Verdade e Conjetura*, pp. 94 y ss., sobre las que volveremos más adelante.

misma conducta humana, así como en su esencial característica valorativo-axiológica. "La norma ética es fruto de la actividad humana en su constante búsqueda del valor del bien"[37].

Pero hay diversidad de maneras de entender el bien, "la diferencia resulta del *modo de enlace* que se constituya entre el elemento **fáctico** (hecho) y el **axiológico** (valor perseguido) dando lugar al nacimiento de distintas especies de **normas: morales, religiosas o jurídicas**"[38]. De esta última afirmación podemos extraer dos ideas importantes en ella contenidas:

1ª-. Que la norma ética es fruto del enlace entre un elemento fáctico y otro axiológico. Lo que nos conduce hacia la conocida definición de Reale de que "la norma representa siempre *tensión* entre hechos y valores, así como el sentido concreto y unitario de esa relación"[39]. Mostrándose la naturaleza tridimensional inherente y específica de toda conducta ética.

2ª-. A pesar de esta estructura o naturaleza común de la realidad ético-práctica -su naturaleza tridimensional-, existen diferentes modalidades de conducta ética, presentando, cada una de ellas, sus propias peculiaridades.

Ambos puntos serán ahora abordados, para centramos en un próximo apartado en la especificidad de la conducta jurídica que es el objetivo que nos anima.

---

[37] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 389-390.

[38] *Ibid.*, p. 393.

[39] *Ibid.*, p. 392.

3.3-. Tridimensionalidad de la conducta ética.

Por lo que acabamos de exponer podemos concluir que la tridimensionalidad es una característica esencial de la conducta o realidad ética. ¿Qué se quiere decir con este término?, ¿en qué medida y por qué es una estructura más específica de la conducta ética?.

En primer lugar, conviene aclarar, aunque resulte contradictorio con lo anteriormente dicho, que la tridimensionalidad es una característica propia de todas las modalidades de conducta y no solo del comportamiento ético, ya que en todas ellas "hay, en suma, el *hecho* de una energía espiritual (o momento concreto de conducta) que, imantada por un *valor* dominante, se inclina a realizarlo como *ley*, como *forma*, como *"posse"* o como *norma*"[40].

Admitir, por tanto, la tridimensionalidad de la conducta humana significa, pues, reconocer la existencia en ella de tres elementos esenciales:

1º-. **El hecho:**

O momento concreto de conducta. También puede entenderse "como las circunstancias histórico-sociales que envuelven el momento de la conducta". Es también definido, como el "elemento que cerca al hombre y le pone límites, que es en cierta manera **negativo** delante de la **libertad** creadora"[41]. Ninguna conducta humana, sea

---

[40] *Ibid.*, p. 370.

[41] *Ibid.*, p. 392.

del género que sea, puede prescindir de este elemento fáctico, ya sea físico, económico, histórico, estético, jurídico, moral, religioso...; pues según Reale, "sólo en función de la totalidad de las circunstancias en que la conducta se sitúa, puede entenderse la tensión que nos conduce hasta el modo de aprehender el valor perseguido"[42].

2º-. **El valor.**

O el elemento que dirige la conducta humana hacia su captación o realización definitiva[43]. El papel desempeñado por el valor consiste, pues, en *tensar la conducta* hacia la consecución de objetivos, metas, fines... Traduciéndose en distintos tipos de conducta según el valor perseguido: Conducta teórico-especulativa, estética, económica, ética...etc, asunto tratado anteriormente.

3º-. **Ley, forma, "pose", o norma.**

Con estas diferentes denominaciones del tercer elemento de la tridimensionalidad de la conducta, se quiere poner de manifiesto cómo los resultados obtenidos, como conclusión de la tensión dialéctica entre sus elementos, varía en cada tipo o modalidad de conducta; dando lugar a:

a) **Las leyes físico-teoréticas**, que no son más "que proposiciones explicativas de las relaciones entre los datos empíricos", traduciéndose en relaciones constantes lógico-analíticas del pensamiento (leyes). Por lo que, prosigue, "no

---

[42] *Ibid.*

[43] Los valores merecerán un estudio detallado en la tercera parte de nuestro trabajo, por lo que aquí nos limitaremos a señalar su función en el contexto de la tridimensionalidad de la conducta.

hay sino relativa tensión entre lo abstracto y lo concreto, entre los esquemas genuinos del pensamiento y las particularidades del hecho"[44]. Siendo la tridimensionalidad más fácilmente perceptible en las acciones estéticas y claramente constitutiva de la conducta ética.

b) **Las formas estéticas.** Escribe Reale, "la tridimensionalidad, difícilmente perceptible en los dominios de las producción teorética, ya se revela más nítidamente en las obras de arte, en la *forma*, por ejemplo de una estatua que traduce la victoria de un valor de belleza impuesto a la resistencia negativa de la materia"[45]. Los tres elementos de la relación dialéctica quedan aquí más claramente representados: materia con la que se trabaja (hecho), valor (de belleza en esta caso), forma (norma) como momento conclusivo de la relación dialéctica entre los otros dos elementos.

c) **Normas éticas.** Donde la tensión entre hecho y valor más claramente se manifiesta es en la conducta ética. Razón por la que Reale llega a afirmar, según ya expusimos al inicio del epígrafe anterior, "que la tridimensionalidad sólo es prevaleciente y propia de los bienes culturales resultantes de la actividad ética"[46]. Por lo que, prosigue, "es en el plano de la conducta ética donde la tridimensionalidad se mantiene como característica o trazo esencial, sin jamás resolverse en *unidad* capaz de poner fin a la tensión entre hecho y valor"[47].

---

[44] REALE, M., *Op. cit.*, p. 391.

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*, pp. 391-392.

La resolución de este tipo de conductas no se traduce en la obtención de leyes o formas precisas, por lo que algunas tendencias positivistas quieren mermarle importancia; sino que tratan de modelar al hombre, de autoconducirlo, de definirlo, ya que el hombre es esencialmente "libertad e innovación", y necesita criterios, pautas, que le ayuden en la "ineludible tarea de tenerse que hacer ser hasta en el más pequeño detalle"[48]. Esto es lo que denominamos, en sentido genérico, **norma ética**,si bien habrá que tener en cuenta sus diferentes modalidades de carácter moral, religioso, o jurídico. Estudio que seguidamente nos proponemos.

4-. Modalidades de la conducta ética.

Nos ocuparemos, seguidamente, de diferenciar las distintas modalidades de la conducta ética, a la que acabamos de referirnos en su generalidad, con el propósito, ya lo hemos dicho, de **delimitar la experiencia jurídica** del conjunto de comportamientos de carácter ético-práctico, que como sabemos se compone de: **La conducta religiosa, la conducta moral, la conducta consuetudinaria y la conducta jurídica.**

4.1-. Conducta religiosa.

Hace referencia a la conducta humana que no encuentra en el sujeto mismo, ni en los demás, la razón de su comportamiento; sino que se encuentra en "algo" que es puesto por encima de los hombres, a lo cual adapta su conducta y le sirve de "guía"[49].

---

[48] SARTRE, J.P., *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, pp. 515-516.

[49] REALE, M., *Op. cit.*, p. 394.

Aunque haya corrientes filosóficas, psicológicas o sociológicas que quieran negar la especificidad de este tipo de conducta, o reducirla a explicaciones sociopsicologístas (al sujeto, ya sea individual o social), o incluso quien se sienta totalmente emancipado (ajeno) del fenómeno religioso, lo cierto es, señala Reale, "que hay casos en que nos sentimos determinados a actuar según valores que se ponen más allá del plano de nuestra existencia"[50]. Es decir, presuponemos la existencia de algún valor o valores que transcienden a los individuos y a la sociedad y que, además, dirigen y conducen la conducta humana, "por el reconocimiento de un fin que no es puesto en él mismo, ni en los demás hombres, ni en la totalidad de los hombres vistos social e históricamente"[51].

En este tipo de comportamiento se manifiesta la existencia de un **valor trascendente como motivo reconocido** de la conducta, convirtiéndose, por lo ya expuesto, en el fin que la dirige -acción teleológica- desde un plano superior. Por lo que, aunque todo tipo de conducta se desarrolle en el espacio y el tiempo, en este caso concreto, se subordina "intencionalmente a valores no temporales"[52].

No acepta Reale las explicaciones puramente sociológicas o psicológicas sobre el fenómeno religioso, que terminan por comprenderlo como divinización de lo social o de los valores de la persona[53]. La explicación de la conducta religiosa sólo puede

---

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, p. 395.

[53] Un buen ejemplo sería el estudio de la religión por parte de Feuerbach en su trabajo *La esencia del cristianismo*, que tanta influencia tuvo en las formas de ateísmo contemporáneas. V. FEUREBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.

ser abordada, en su profundidad, por la reflexión filosófica, aunque supera los límites impuestos por la ontognoseología, ya que la comprensión de lo transcendente no se ajusta a la correlación sujeto-objeto, "ni se resuelve en la dialéctica humana", sino que la supera y traspasa. En la conducta religiosa no existe propiamente una contraposición real entre sujeto y objeto, sino que "participamos de algo que sólo es nuestro en la medida en que lo reconocemos encima de nosotros"[54].

En lugar de contraposición propiamente dicha, lo que hay, según Reale, es "**un darse** como condición de comprensión, un **subordinarse** como razón de conquista estimativa"[55]. Es decir, someto mi conducta a algo transcendente porque reconozco su valor por encima de todo, y al que me adhiero. Reale reconoce, abiertamente, la importancia de este tipo de conducta en la plena comprensión de la existencia humana. La explicación realeana del fenómeno religioso, hace referencia a la búsqueda del sentido del más allá, de la transcendencia, como una búsqueda inherente al hombre, por el hecho de ser el **único ser consciente de su propia finitud**, de su propia muerte. De esa conciencia, según explica Reale, "surge el sentimiento de transcendencia, de dedicación a lo no transitorio, buscando descubrir en lo íntimo de nuestra conciencia la explicación o razón de nuestra propia existencia, "abstracción hecha aquí de la naturaleza y racionalidad de tal convicción"[56].

Lo cierto es que es un fenómeno más de la conducta humana, y como tal se nos muestra en el mundo originariamente dado. Su análisis fenomenológico parte de esta su realidad, diferenciándose aunque integrándose en la totalidad de la conducta ética.

---

[54] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 395.

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p. 396.

BIBLIOTECA
DE DERECHO

4.2-. Conducta moral.

Se refiere a aquel tipo de conducta que encuentra en el hombre mismo, en la persona (o personalidad), la razón o el motivo del comportamiento humano: "La instancia última de la conducta es el hombre en su subjetividad consciente"[57].

No significa esto que siempre la norma o regla de conducta seguida, tenga que proceder del sujeto agente, sino que basta con que la haga suya. Es decir, en muchas ocasiones se aceptan espontáneamente normas ajenas a nuestra procedencia, porque las valoramos (las consideramos) como **moralmente buenas**, incorporándolas como fruto de esta convicción, a nuestro comportamiento personal. Este tipo de comportamiento es el que denominamos, genéricamente como "conducta moral"[58].

Advierte Reale, que no es cierto que en la recepción de una regla ajena, así como en su incorporación a nuestra conducta moral, haya habido siempre y necesariamente una comprensión racional de dicha conducta, razón por la cual decidimos su cumplimiento. Por el contrario, "la conformidad racional y deliberada del acto o regla es excepcional: en la mayoría de los actos morales, se vive la regla en un sentido pleno y espontaneo, tal como se ofrece en la riqueza de sus motivos y abstracciones"[59].

---

[57] *Ibid.*, p. 396.

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.*, 397.

Mostrándose contrario, pues, a un "Intelectualismo" o "Formalismo" moral, en el que prima la razón y el conocimiento de los valores-normas o fines, sobre la conducta espontanea, de inclinación o vivencia hacia el bien[60].

Para Reale el elemento que distingue y diferencia una acción moral es el hecho de que **haya siempre una recepción y asentimiento voluntario:** "Nadie puede practicar un acto moral por la fuerza o por la coacción"[61]. De ahí la complejidad de la educación en valores morales, pues se trata nada menos que de llevar a cabo un transmisión espontanea de valores, sin ninguna clase de subordinación que "violente la voluntad o la personalidad"[62].

El concepto de "persona", esencial en el pensamiento iusfilosófico realeano, surge precisamente de ese reconocimiento, profundamente delimitado y estudiado por Kant: el hombre cómo único ser consciente de su propia dignidad y deber, lo que le hace ser respetado en sí mismo como fuente de valores. Esta es el fundamento último, como veremos, no sólo de la conducta moral o jurídica, sino de toda la actividad humana, que se basa en este presupuesto.

Diferencia y semejanza entre conducta moral y religiosa.

La semejanza entre la conducta religiosa y la conducta moral, aparte de que ambas constituyen sendos momentos de la conducta ética, es que las dos, al igual que

---

[60] Tendencia iniciada por Sócrates y Platón en su "intelectualismo moral" con claras derivaciones en la ética formal kantiana aunque desde otros presupuestos.

[61] *Ibid.*, p. 397.

[62] *Ibid.*, sobre el papel de la educación y su relación con los valores y la cultura, V. *O Homen e seus horizontes*, ed. cit., pp. 161 y ss.

toda conducta posible, son de naturaleza social, ya que, especifica Reale, "toda conducta exige para su comprensión la posición de un sujeto delante de otro sujeto", representado gráficamente mediante el siguiente esquema:[63]

$$S _ S^{64}$$

La diferencia radica en que:

a) Conducta religiosa.

"Se trata e una posición del sujeto delante de otros sujetos", pero "en razón de una instancia valorativa que no está en el primero, ni en el segundo, sino que **transciende a ambos**"[65]. Gráficamente es así expresado por Reale:

$$S \underset{-}{\uparrow} S$$

b) Conducta Moral.

El acto moral, por el contrario, es un acto que encuentra en el propio sujeto agente su razón de ser. Es más, a decir de Reale, "tiene su instancia axiológica en el plano de la existencia del sujeto que practica la acción"[66]. Que, por otra parte, no puede ser concebida sin adhesión y asentimiento espontaneo y voluntario. De ahí la siguiente representación gráfica:

$$S \leftarrow S$$

---

[63] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 398 y ss.

[64] Este tipo de fórmula es utilizada por Reale para expresar gráficamente las diferentes modalidades de conducta ética, en ellas siempre la primera S hacer referencia al sujeto agente y la segunda al paciente.

[65] *Ibid.*, p. 398.

[66] *Ibid.*, pp. 398-399.

4.3-. Conducta consuetudinaria.

La tercera modalidad de la conducta ética es "aquella en que la instancia valorativa o medida fundamental de la conducta, no se encuentra propiamente en el sujeto que actúa, sino, al contrario, en otro u otros sujetos, siguiendo esta representación:

$$S \rightarrow S$$

Con este tercer tipo de comportamiento abarcamos el amplio ámbito de las acciones que se refieren a las "costumbres sociales", o a "las reglas consuetudinarias y de trato social", tales como las de etiqueta, cortesía, caballerosidad...etc[67].

El valor que guía o mueve en este caso la conducta, no se encuentra en el sujeto agente, ni en su convicción personal, sino en la convivencia social, en la opinión de los demás, representada en los usos y hábitos más relevantes; recibiendo de este todo social la medida de su comportamiento[68].

La característica esencial de este tipo de comportamiento, según argumenta Reale, es la **exterioridad**, por cuanto la pauta o instancia axiológica de esta conducta "es más dada por la persona de los otros que por nuestra persona"[69]. Aunque, por supuesto, puede haber coincidencia entre mi intención y la conducta realizada, teniendo en cuenta que la "sinceridad" o el "elemento de intención" no sea aquí necesario, sino simplemente la conformidad con dicho hábito o norma de trato, que por lo demás, se trata de una conformidad nunca exigible, sino voluntaria.

---

[67] *Ibid.*, p. 399.

[68] *Ibid.*

[69] *Ibid.*, p. 400.

Esto no le resta, sin embargo, "importancia", pues este tipo de conducta, como acertadamente señala Reale, es la que **sitúa y coloca al hombre en la sociedad**, desde la manera en que nos vestimos y usamos el lenguaje, hasta la manifestación externa de todo nuestro comportamiento[70].

4.4-. Conducta jurídica.

Finalmente, esta última modalidad de conducta hace referencia a aquel tipo de comportamiento en el que la medida o razón de la conducta no es dada, ni por el sujeto agente, ni por el sujeto paciente, sino "por algo que los entrelaza en una **objetividad discriminadora de pretensiones**, muchas veces, aunque no siempre ni necesariamente, recíprocas"[71]. Por lo que, la razón última del valor del bien plasmado y perseguido en la conducta jurídica, no se encuentra en ningún sujeto en concreto, sino que es **trans-subjetiva.**

La actividad jurídica se manifiesta, como una relación que presenta siempre la característica de unir dos o más personas entre sí, en razón de "algo" que atribuye a las dos cierto comportamiento y ciertas exigencias. A ese "algo" que une ambos elementos lo denomina Reale **Bilateralidad atributiva:** *"El enlace objetivo de la conducta que constituye y delimita exigencias entre dos o más sujetos, ambos integrados por algo los supera, es lo que llamamos bilateralidad atributiva"*[72].

Dicho enlace, por lo demás, no implica una transcendencia real, sino que significa "la superación de la subjetividad en el plano social", es decir, "que en la relación jurídica hay siempre un valor -objetivo-que integra los comportamientos de dos

---

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.*, p. 403.

[72] *Ibid.*

o más individuos, permitiéndoles y asegurándoles un ámbito de pretensiones exigibles"[73]. Por lo que la expresión gráfica ofrecida ahora por Reale es la siguiente:

$$S \longleftrightarrow S$$

La bilateralidad, en concreto atributiva, constituye el elemento esencial del fenómeno jurídico, por lo que no se encuentra, como tal, en las otras formas de conducta. Nos ocuparemos, debido a la importancia y desarrollo que este término adquiere en el conjunto del pensamiento iusfilosófico realeano, de su análisis más detallado.

5-. Especificidad de la conducta jurídica: La bilateralidad atributiva. Sus caracteres

5.1-. Bilateralidad ética y bilateralidad jurídica.

El primer punto que conviene aclarar es el alcance real de dicha expresión. Para Reale, todo comportamiento práctico-moral constituye una modalidad de conducta social, y solo en su vida en sociedad esta conducta, al igual que todo su comportamiento y realidad, adquiere sentido. Parece contradecirse con la afirmación posterior de que la especificidad de la conducta jurídica consiste en el rasgo de la bilateralidad. No hay tal contradicción, según demuestra Miguel Reale, lo que ocurre es que pueden distinguirse **dos acepciones o sentidos de la bilateralidad: Bilateralidad ontológica y bilateralidad axiológica.**

"La palabra bilateralidad", escribe, "puede ser usada en un sentido óntico o en un sentido axiológico"; en un caso "teniendo en cuenta la relación o nexo entre dos o

[73] *Ibid.*, p. 404.

más individuos", y en el otro "atendiéndose más propiamente al *sentido* de esa relación"[74]. Luego en ambos casos "bilateralidad" significa alteridad, relación trans-subjetiva, pero, mientras en el primer sentido se refiere sólo a la constatación de la naturaleza de tal relación -su sentido de *alteritas*-, en el segundo se matiza su alcance y significado, precisándose la razón de esa relación. Que, según lo expuesto, es de carácter deontológico y axiológico, es decir, en virtud de un nexo axiológico que vincula a los sujetos de la relación jurídica.

Lo que distingue, pues, la bilateralidad del Derecho de la de la moral es esta segunda acepción dada al término, su sentido axiológico o "bilateralidad axiológica", en virtud de la cual podemos utilizar la discriminación clásica que diferencia entre comportamiento moral y jurídico: la unilateralidad propia de la conducta moral y la bilateralidad de la conducta jurídica. Aunque sin perder de vista la discriminación anterior[75].

- Un comportamiento o regla de conducta "se dice axiológicamente unilateral", precisa Reale, en la medida en que el "sujeto encuentra en sí mismo la medida de su hacer"; perteneciendo, entonces, al plano de la moral.

- "Cuando el individuo encuentra en la sociedad o en otro sujeto, la pauta de su conducta, debemos decir que, axiológicamente, las respectivas reglas son bilaterales"; perteneciendo, entonces, al plano de lo jurídico[76].

Aunque esta discriminación es clara y precisa en el pensamiento realeano, no significa que en el vivir común, sin embargo, sea fácil dilucidar y delimitar en cada

---

[74] REALE, M., *Op. cit.*, p. 401.

[75] Posición contraria a la mantenida por Del Vecchio que viene a diferenciar la moral del Derecho por el carácter unilateral de aquélla frente al bilateral de éste.

[76] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 402.

caso sus diferentes matices. "Cuando hablamos, por ejemplo, de la adhesión de un sujeto a un acto moral, esta puede ser de muchos grados", desde una adhesión pura y estrictamente racional, hasta su asentimiento espontaneo, existiendo en medio de ambos extremos todo un conjunto de posibilidades y gamas que constituyen la complejidad de la conducta moral. El mismo planteamiento puede aplicarse al comportamiento ético-social, "pues la discriminación entre el plano de la moral y de las costumbres sociales" es sumamente complejo y está plagado de sutiles interrelaciones, de ahí el vasto campo en las relaciones entre Derecho y Moral, como luego veremos. En cualquier caso, advierte Reale, se trata de un estudio-reflexivo necesario en el que "estamos analizando las líneas dominantes, sin desconocer las llamadas zonas intermedias que existen entre esta o aquella esfera de conducta, pues el Derecho está impregnado de moral, y la moral de dictámenes consuetudinarios, o de moral social"[77].

Hecha esta advertencia proseguimos con las notas más significativas de la conducta jurídica en el análisis de Reale, que según lo expuesto era la bilateralidad axiológica. A raíz de su estudio detallado, irán surgiendo "como corolarios" otras discriminaciones importantes: su carácter objetivo y la exigibilidad.

5.2-. Sentido objetivo de la bilateralidad jurídica: la atributividad.

En el plano moral el sujeto encuentra en sí mismo la razón de su conducta, de ahí su "autonomía moral", lo que no significa, por lo expuesto, que en su desarrollo como tal no se den implicaciones sociales. Pues como ya hemos repetido en diferentes ocasiones, todas las manifestaciones de la vida práctica, sean del tipo que sean, son y se dan en sociedad, debido a la inherente sociabilidad del ser humano. "La conducta jurídica", por el contrario, afirma Reale, "no pertenece exclusivamente al individuo

[77] *Ibid.*, pp. 402-403.

como sujeto universal, pues solamente es jurídica porque y en la medida en que se proporciona a otro"[78].

Esto se debe, aclara, a que "la relación jurídica no pertenece al sujeto activo, ni tampoco al pasivo, ni puede ser medida por el ángulo de uno u otro separadamente. La relación jurídica es algo que supera a las personas de uno u otro sujeto y se coloca encima de ellas, uniéndolas en un lazo de exigibilidad o de pretensiones"[79]. De tal modo que lo que define propiamente la conducta jurídica, diferenciándola de todas las demás, es este nexo trans-subjetivo, en virtud del cual se constituye la norma jurídica. Elemento que vincula a los diferentes sujetos que integran la relación jurídica, en razón de "algo" no subjetivo o personal, sino objetivo y externo, aunque no ajeno, a los mismos.

De ahí que la "validez de su relación" derive de su "coordinación objetiva", "superando el *ego* y el *alter*, envolviéndolos en un nexo común, en virtud del cual son posibles entre los participantes pretensiones recíprocas o no"[80]. Imprimiendo a la bilateralidad jurídica un nuevo matiz o carácter diferenciador: **la atributividad**. Dicha característica viene a insistir en el nexo objetivo establecido en toda relación jurídica entre sujeto activo y pasivo, implicando a ambos en una relación dialéctica de polaridad y complementariedad. En palabras de Reale: "Existe conducta jurídica, porque existe medida de comportamiento que no se reduce ni se resuelve en la posición de un sujeto o en la de otro, sino que implica concomitante y complementariamente a ambos"[81].

---

[78] *Ibid.*, p. 685.

[79] *Ibid.*, 686.

[80] *Ibid.*, p. 691.

[81] *Ibid.*, p. 692.

Se establece, así, en toda actividad jurídica, una relación semejante a la que ya analizamos en su explicación del conocimiento. Del mismo modo que en su Teoría del conocimiento sujeto y objeto se exigen recíprocamente, en la "Teoría del Derecho dos o más sujetos se exigen , constituyendo, a través de esa exigencia, la experiencia jurídica propiamente dicha"[82]. En efecto, el elemento último explicativo de la experiencia jurídica, al igual que en el conocimiento, es la *complementariedad dialéctica*, plasmada en diferentes niveles:

- Entre los sujetos que constituyen la relación jurídica (Bilateralidad atributiva).

- Entre los elementos que integran la realidad jurídica (hecho,valor y norma), fruto de cuya tensión surgirá la norma jurídica.

- En la comprensión-explicación de la realidad jurídica (Teoría tridimensional del Derecho).

Pero centrándonos de nuevo en nuestra exposición, podemos concluir que la conducta jurídica se caracteriza por este elemento objetivo que le confiere atributividad de un sujeto sobre otro, por lo que podemos hablar, además, de **exigibilidad.**

5.3-. La exigibilidad: Corolario de la bilateralidad atributiva.

La coercibilidad o exigibilidad de la conducta jurídica, depende según Reale, de esta característica previa estudiada que es su objetividad atributiva. "De la atributividad deriva", escribe, "la exigibilidad de ésta y la coercibilidad"; pues "la coercibilidad es un elemento resultante de la bilateralidad, uno de sus corolarios inmediatos. En suma,

---

[82] *Ibid.*

el Derecho es coercitivo, porque es exigible, y es exigible porque es bilateral atributivo"[83]. La coacción ha sido entendida, sin duda alguna, como una de las notas que clásicamente han definido al Derecho, frente a la moral. También Reale acepta esta discriminación, si bien no quiere situarse al lado de aquellas corrientes iusfilosóficas para las cuales la nota fundamental, cuando no exclusiva, del Derecho es la coacción.

"Existe entre Derecho y moral", escribe en *Lições preliminares de Direito* con el lenguaje didáctico que caracteriza este trabajo, "una diferencia básica que podemos indicar con esta expresión: *La moral es incoercible y el Derecho es coercible*". Por lo que, prosigue, lo que distingue el Derecho de la Moral, es la coercibilidad", entendida como "expresión técnica que sirve para mostrar la plena compatibilidad entre el Derecho y la fuerza"[84]. Tras exponer las tres posiciones clásicas sobre la relación entre fuerza y Derecho, se decanta, finalmente por declarar la insuficiencia de cualquiera de sus planteamientos entendidos de forma exclusiva.

Tres son, nos dice, los planteamientos más representativos sobre dichas relaciones:

- El **eticismo absoluto**, que sostiene que el Derecho nada tiene que ver con la fuerza, sino exclusivamente con principios fundamentales de carácter racional, teológico, moral...etc. Integrado, en definitiva, por aquellas concepciones iusnaturalistas más radicales.

- La **Teoría de la coacción**, que desde una comprensión diametralmente opuesta a la anterior, juzga el Derecho como *efectiva expresión de fuerza*. Destaca como

---

[83] *Ibid.*, p. 692.

[84] REALE, M., *Lições preliminares de Direito*, pp. 47-48.

ejemplo representativo la teoría de Jhering, "para quien el Derecho se reduce a norma más coacción"[85].

- La **Teoría de la coercibilidad**, "según la cual el Derecho es la ordenación coercible de la conducta humana"[86].

La diferencia entre la segunda y la tercera, aunque se refiere sólo a un adjetivo, tiene, sin embargo, a decir de Reale, importantes repercusiones. Admitiéndose la coacción como característica elemental del Derecho, se comprende ésta "no en términos de *efectividad*, sino de *potencialidad*, representando una especie de segunda línea de garantía en la ejecución de la norma, cuando se revelen insuficientes los motivos que, comúnmente, llevan a los interesados a cumplirlas"[87].

Esta última actitud, aunque es cierta, según su opinión, se muestra insuficiente a la hora de explicar la razón de esa compatibilidad entre el Derecho (la norma) y la fuerza (como ya el mismo Kelsen puso de manifiesto al tener que recurrir a la norma fundamental como garante o fundamento último), o a la hora de fundamentar el poder vinculante del Derecho. Esto se debe, afirma, a que la coacción por sí misma no puede explicar la realidad jurídica, si no es recurriendo a la noción de bilateralidad atributiva, que funda, según hemos visto, la exigibilidad en virtud de "algo" objetivo, o mejor dicho, trans-subjetivo: dando lugar a la norma jurídica.

Por otro lado, situándonos del lado de la norma jurídica, tampoco ésta por sí sola puede explicar el fenómeno de la realidad jurídica ni su exigibilidad, si no es

---

[85] *Ibid.*, p. 47.

[86] *Ibid.*, p. 48.

[87] *Ibid.*

contando con la tensión dialéctica entre sus otros elementos integrantes: hecho y valor. Por lo que sólo desde la tridimensionalidad como característica inherente de la realidad jurídica, podrá llagarse a una comprensión unitaria y definitiva del problema jurídico, reconociéndose, eso sí, la bilateralidad atributiva, con sus diversos elementos constitutivos, como su nota esencial.

Desde esta comprensión integral de la realidad jurídica, por lo demás, tampoco se comprende la norma jurídica atendiendo a su sola función coercitiva, sin negarla; sino desde una visión más amplia que comprende otras funciones. "La norma jurídica, no se limita", dice, "a obligar: *también faculta*, atribuye un ámbito de actividades autónomas a uno o más sujetos, legitimando sus pretensiones o exigibilidades, así como el recurso al Poder, expresión del querer común traducido en la regla para que se cumpla lo debido"[88]. Con esta afirmación se pone de manifiesto, que el recurso a la sola obligación, así como a la definición clásica del Derecho como "obligaciones y deberes recíprocos", resulta demasiado formalista, cuando no pobre e insuficiente, a la hora de comprender la complejidad de campos y perspectivas a las que, cada día más, atiende el Derecho. Hasta tal punto que podría decirse que también el Derecho, y el amplio imperio de su jurisdicción, influye en lo que sean las convicciones morales en un determinado contexto histórico.

En cualquier caso, lo que sí parece evidente es su estrecha relación en el pensamiento iusfilosófico de Reale, así como la insuficiencia de cualquier planteamiento que quiera reducir toda la vida del Derecho a uno solo de sus elementos, o, como en el caso que nos ocupa, a una de las dimensiones de su bilateralidad intrínseca: la coercibilidad. Por lo que, a modo de resumen sobre lo expuesto, recogeremos esquemáticamente, los elementos constitutivos de la bilateralidad atributiva.

---

[88] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 687.

5.4-. Elementos o características de la bilateralidad atributiva.

1-. La objetividad de la relación, lo que quiere decir que el lazo o vínculo jurídico que se establece, no depende de razones subjetivas, imprevistas o arbitrarias, sino que es *trans-subjetivo*, colocándose por encima de los sujetos que se relacionan: "La objetividad de la relación jurídica resulta de la *objetividad del valor* que la instaura"[89].

2-. La bilateralidad entre dos o más seres, que se vuelven "sujetos de derecho" (ya sean personas naturales o jurídicas); característica compartida, como ya hemos dicho, por todo tipo de conducta humana, y que viene a resaltar el concepto de relación -*alteritas*- del Derecho.

3-. Atributividad, como sabemos es esta la dimensión de la bilateralidad exclusiva del Derecho. Tomando este término en sentido genérico, afirma Reale, significa "ligar, y, concomitantemente, dar la razón o la medida del vínculo puesto entre las personas". Y, además, prosigue, "como una persona nunca puede ser jurídicamente un medio o instrumento de otra, se vuelve necesario que, el acto mismo en que la declara vinculada a alguien para algo, algo le sea también reconocido o conferido, quedando así disciplinados la exigibilidad y el ejercicio del vínculo constituido"[90].

4-. Garantía: Esta otra característica de la bilateralidad no se reduce, según expone Reale, "a una simple declaración teórica de pertenencia de algo a alguien", sino que se traduce en *certeza y seguridad*, como instrumentos

---

[89] *Ibid.*, p. 693.

[90] *Ibid.*

prácticos de la acción; "la garantía de la exigibilidad de lo debido resulta de la objetividad o trans-subjetividad del débito, dando título de legitimidad a las formas de *ejecución coercitiva*"[91].

5-. Naturaleza del vínculo, que por lo dicho es siempre objetiva y atributiva, pero *no siempre dotada de reciprocidad.* Ésta es esencial en las relaciones jurídicas de tipo contractual, pero no en las demás, como por ejemplo las de tipo institucional, en las cuales no siempre se establecen relaciones de igualdad, o de prestaciones-contraprestaciones.

6-. Prestaciones o competencias: "Prestaciones cuando se correlacionan entre sí personas naturales o jurídicas; competencias, cuando se correlacionan entre sí cualesquiera de los órganos del Estado"[92].

De todo lo expuesto podemos concluir que la bilateralidad atributiva se convierte en el pensamiento de Reale en la nota distintiva de la conducta jurídica, manteniéndose acorde con las posiciones de Gentile o de Battaglia[93], aunque con diferentes matices. Para Gentile, desde su idealismo jurídico, no tiene sentido concebir ninguna norma, ya sea moral o jurídica, que no sea social, "debido a la naturaleza absolutamente social del ser humano"; por lo que no puede atribuirse al Derecho el carácter exclusivo de la bilateralidad, "ya que esta característica es propia de la vida del espíritu en su individualidad"[94]

---

[91] *Ibid.*

[92] *Ibid.*, p. 694.

[93] V. BATTAGLIA, *Corso di Filosofia del Diritto*, Roma, 1950. y GENTILE, *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, Florencia, 1937.

[94] GENTILE, *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, ed. cit., p. 74.

También Battaglia comprende el problema en términos semejantes, al reconocer que el espíritu es "relación absoluta y no puede vivir sino de forma relacional", por lo que "la bilateralidad no es sólo una característica del Derecho, sino de toda la vida concreta del hombre", siendo, precisamente la alteridad lo que relaciona al Derecho con la Moral[95]. No está en desacuerdo Reale con estas afirmaciones, lo que le objeta, es, siguiendo en este punto las reflexiones críticas de López de Oñate, que no es suficiente afirmar que la bilateralidad sea una característica común de la vida espiritual, así como admitir cierto grado de especificidad en el caso de la conducta jurídica, "pues siempre quedaría en pie el problema o la razón de esa especificidad pretendida"[96]. En definitiva, en preciso determinar con más detalle las notas esenciales que distinguen un tipo de conducta del otro, admitiendo y partiendo de la bilateralidad como una cualidad común de la acción humana. Este es el análisis que Reale emprende, y que por lo demás acabamos de exponer, si bien puede completarse con una breve referencia a la delimitación entre Moral y Derecho desde su perspectiva común: la bilateralidad.

6-. Moral y Derecho.

6.1-. Diferencias más relevantes a la luz de la bilateralidad atributiva.

"Uno de los problemas más difíciles y también más bellos de la Filosofía Jurídica", a decir de Reale, "consiste en determinar y precisar la diferencia entre Moral y Derecho"[97]. Muchas son las teorías acerca de su relación y diferencias, pues el vínculo existente entre ambos tipos de conducta, es innegable. No se trata, en este momento, de llevar a cabo una visión o estudio de las diferentes interpretaciones sobre

---

[95] BATTAGLIA, *Corso di Filosofia del Diritto*, ed. cit., pp. 58 y ss.

[96] LÓPEZ DE OÑATE, L., *Compendio di Filosofia del Diritto*, Milano, 1944, p. 164.

[97] REALE, M., *Lições Preliminares de Direito*, p. 41.

dicha relación, asunto que, por otra parte, es abordado por Reale en gran parte de sus obras[98]. La razón de su estudio en este momento, consiste en precisar, con mayor detalle, la diferencias entre Moral y Derecho a la luz de la característica, que sin embargo, comparten: La bilateralidad.

Pues bien, "tomando como centro de referencia el concepto de bilateralidad atributiva", afirma, "pueden sistematizarse estos criterios distintivos entre Moral y Derecho, bajo el triple punto de vista de la naturaleza del acto, de la forma y del contenido"[99]. Luego podemos analizar las relaciones y diferencias entre Moral y Derecho desde estos tres puntos de vista, dependiendo de cada enfoque se irán obteniendo las diferencias más relevantes entre ellos.

- **En cuanto a la naturaleza del acto:** De su análisis se deduce que ambos tipos de conducta son bilaterales, en cuanto ambos parten del presupuesto de la sociabilidad humana; pero mientras la moral "mira más a la intención, partiendo de la exterioridad del acto", el Derecho "mira al acto exteriorizado, partiendo de la intención", lo que le hace merecer el calificativo se *atributividad*[100].

- **En cuanto a la forma:** En primer lugar la Moral nunca puede ser coercible, mientras que el Derecho sí. En segundo lugar, el Derecho se caracteriza por su **heteronomía**, es decir, porque la razón o medida de la conducta que se

---

[98] Fundamentalmente en su *Filosofia do Direito, O Direito como Experiência, Obras Políticas, Nova fase do Direito Moderno.*

[99] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 711.

[100] REALE, M., *Ibid.*, p. 712.

proclama no se encuentra en el mismo sujeto, sino fuera de él[101], mientras que la Moral es **autónoma**, es decir, el sujeto encuentra en su persona la razón de su conducta. Finalmente, mientras el Derecho somete a "tipificación" y predeterminación la conducta, la Moral "no presenta igual predeterminación tipológica"[102].

- **En cuanto al objeto o contenido:** Mientras el Derecho "mira de manera inmediata y prevaleciente al bien social, o a los valores de convivencia, la Moral lo hace "al bien individual o a los valores de la persona"[103].

6.2-. Derecho y Justicia.

Destaca Reale sobre las diferencias apuntadas *supra*, una característica de la conducta jurídica que la diferencia del resto de las conductas, ya sean de carácter práctico o teorético, a saber, la peculiaridad del Derecho en cuanto que "no tiene un valor específico que determine por sí mismo la acción humana, sin implicar la vigencia consiguiente de otros valores"[104]. Es decir, aunque es cierto que lo que inspira la elaboración del Derecho es el valor de la Justicia, sin embargo, según analiza en su obra *Nova fase do Direito Moderno*, "resulta imposible alcanzar o determinar una idea absoluta de la justicia, desvinculada de las coyunturas históricas en relación a las cuales ella actúa como *valor básico condicionante*"[105].

---

[101] REALE, M., *Lições preliminares de Direito*, p.49, donde se analiza el problema de la heteronomía y su relación con el Derecho, así como la importante implicación con la ética kantiana.

[102] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 712.

[103] *Ibid.*

[104] *Ibid.*

[105] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 37.

No es posible, según precisa, desvincular la idea de la justicia de su proceso y concreción histórica, pues "en el fondo lo jurídico no es más que una experiencia, feliz o malograda, de la justicia", que por lo mismo "tiene siempre carácter provisorio", siendo la realización de la misma lo que empuja y anima la vida del Derecho[106]. De ahí su vinculación con las concepciones culturalistas, también en la problemática de la Justicia.

En efecto su compresión de la justicia está vinculada por un lado con la historia y la cultura, de ahí el término "historicismo-axiológico de la justicia", y de otro con la existencia humana, como concreción intersubjetiva de valores. Se sitúa, así en un línea culturalista-existencial de la justicia, junto a pensadores como Recaséns Siches, L. Bagolini, o Jean-Marc Trigeaud, para los cuales "nuestro ser es también copresencia, coexistencia con otros"[107]. "En último análisis", afirma Reale, "la justicia social y el bien común son expresiones sinónimas, significando tanto intersubjetividad como intercomunicabilidad, siendo ésta la nota que emerge de la experiencia jurídica contemporánea, de tal modo que una sociedad será tanto más justa cuanto más los hombre se comuniquen entre sí", no solo mediante palabras, sino en sus acciones, como "participación de todos nuestros bienes de la vida...en su incesante faena cultural"[108]. Podría decirse desde esta perspectiva, que estamos ante una idea cultural, esto es histórico-cultural de la justicia, como tendencia dominante del sentir de nuestro tiempo, a la que se acoge también la ideal existencial de la justicia, esto es, la incesante

---

[106] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 713.

[107] TRIGEAUD, J.M., *Humanisme de la liberté et philosophie de la justice*, Bordeaux, 1985, t.1, p. 151.

[108] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 39.

tendencia o esperanza de los hombres por alcanzarla a través de la historia. Precisamente, "por ser perenne la actualización de lo justo", afirma, "el Derecho es condición primera de toda la cultura, y en eso reside la dignidad de la Jurisprudencia"[109].

[109] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 713.

CAPÍTULO III. REFLEXIÓN CRÍTICO-HISTÓRICO-AXIOLÓGICA SOBRE LA REALIDAD JURÍDICA A PARTIR DE SUS EXPLICACIONES UNILATERALES O REDUCCIONISTAS.

1-. Planteamiento del problema: Objeto de la reflexión histórico-crítica iniciada por Reale.

2-. Antecedentes históricos.
2.1-. Formación de una conciencia normativa.
A) Escuela Medieval de los Glosadores.
B) Escuela de los Humanistas.
C) Sistematismo del siglo XVII.
D) Código Civil Napoleónico.
E) Escuela de la Exégesis.
F) La Escuela Analítica.
G) Los Pandectistas.
2.2-. El Derecho como hecho histórico.
A) La Escuela Histórica. Savigny.
B) La libre interpretación del Derecho.

3-. Concepciones unilaterales sobre la realidad jurídica.
3.1-. Apriorismo y formalismo jurídico.
A) Apriorismo y formalismo jurídico de Stammler y Del Vecchio.
A.1) La doctrina de Stammler.
A.2) Georgio del Vecchio.
3.2-. El sociologismo jurídico.
3.3-. El normativismo jurídico.
A) La Teoría Pura del Derecho: Kelsen.
B) El segundo Kelsen.
C) El elemento valorativo implícito en la teoría de Kelsen.

4-. Conclusiones sobre el análisis crítico-histórico de las concepciones iusfilosóficas estudiadas.

CAPÍTULO III.

REFLEXIÓN CRÍTICO-HISTÓRICO-AXIOLÓGICA SOBRE LA REALIDAD JURÍDICA A PARTIR DE SUS EXPLICACIONES UNILATERALES O REDUCCIONISTAS.

1-. Planteamiento del problema: Objeto de la reflexión histórico-crítica iniciada por Reale.

En el capítulo anterior, donde abordamos la primera parte del método adoptado por Reale en su ontognoseología Jurídica -el análisis fenomenológico de la conducta-, concluíamos con dos características esenciales de la realidad jurídica, completando, con ello, la investigación ontológica (**a parte objecti**) sobre el Derecho:

- La tridimensionalidad, como característica común de la conducta humana, y de forma específica y fundamental en la jurídica, y,

- La bilateralidad atributiva.

Pues bien, dedicaremos este segundo capítulo que iniciamos, al desarrollo del segundo momento del método propuesto, consistente en la **reflexión histórico-crítico-axiológica** de los elementos anteriormente expuestos. Corresponde, ahora, en palabras de Reale, "verificar cómo es que la experiencia jurídica, así ónticamente determinada (capítulo segundo), se refleja en el proceso histórico de las ideas y de los sistemas"[1].

El objeto de esta segunda fase, como ya hemos indicado en otras ocasiones, consiste en encontrar una concepción del Derecho que esté en correlación -complementariedad dialéctica-, con la naturaleza jurídica manifestada en su análisis fenomenológico. Ambos momentos traerán como resultado una comprensión integral y universal de la realidad jurídica, así como de las diferentes disciplinas que se ocupan de su estudio.

Por otra parte, cabe también preguntarse, ¿qué puede ofrecernos el estudio crítico de las diferentes ideas o concepciones del Derecho tal como nos muestra la historia?. La historia de las "doctrinas jurídicas", según explica Reale, no surgen por casualidad o por inclinaciones subjetivo-individuales, sino que"reflejan las exigencias que en determinado tiempo y lugar son sentidas profundamente por los intérpretes de los hechos sociales y económicos"[2]. Por lo que en ellas se contienen las diferentes

---

[1] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 377.

[2] REALE, M., *Ibid.*, p. 409.

concepciones o interpretaciones que sobre la realidad jurídica se han dado; de su estudio crítico y sistemático podremos llegar a desentrañar lo que en ellas hay de positivo, así como sus posibles deficiencias, buscando una concepción adecuada al objeto del Derecho.

Pues bien, según expone Reale, han existido y existen, "tres grandes movimientos doctrinarios" que acogen en su seno el conjunto de las concepciones o explicaciones sobre la realidad jurídica de los últimos tiempos:

a) **El normativismo jurídico abstracto**, o teoría del Derecho como simple sistema de comandos o reglas;

b) **el eticismo jurídico** que, viendo el Derecho como sistema de reglas, lo subordina rigurosamente a valores morales;

c) el **empirismo jurídico** que, al contraponerse al normativismo puro, pone en realce la dimensión "fáctica" del Derecho"[3].

Reale lleva a cabo un análisis profundo y pormenorizado de cada uno de estos movimientos, mostrándonos, de forma clara y precisa, los presupuestos en que se basa cada uno, así como las cuestiones que quedan sin resolver, pudiéndose resumir en la falta de "crítica de presupuestos"[4], análisis primero y fundamental en la investigación ontognoseológica realeana.

---

[3] REALE, M., *Ibid.*, p. 410.

[4] REALE, M., *Ibid.*, p. 410.

Su talante moderado, aunque crítico, le lleva hacia un diálogo productivo y enriquecedor con cada una de las teorías analizadas, mostrándonos su vinculación con el contexto histórico en que aparecen, aunque "muchas veces se entretejen", dando lugar a "tramas o momentos eclécticos"[5].

Nos ocuparemos de su estudio, pues fruto de la contraposición histórico-crítica entre los diferentes planteamientos presentados, se pondrá de manifiesto:

1º-. La concepción unilateral y reduccionista a que someten a la realidad jurídica.

2º-. La necesidad de llevar a cabo un visión integral del fenómeno jurídico, teniendo en cuenta todos sus elementos (su naturaleza tridimensional). Punto de arranque del pensamiento iusfilosófico realeano, concluyendo en la formulación de una de sus teorías y aportaciones más conocidas: La teoría tridimensional del Derecho.

El estudio crítico-histórico que ahora iniciamos, creemos resulta obligado, ya que nos conducirá hasta su propia concepción del Derecho y de la realidad jurídica; ofreciéndonos, al paso, una visión completa de las raíces iusfilosóficas de Miguel Reale. Dicho esto, y con sus palabras, "pasemos a apreciar (...) los *ensinamentos* de cada una de las tres citadas corrientes, de cuyo cotejo y contraste habrá de resultar, como dijimos arriba, la exigencia de una comprensión integral del Derecho"[6].

---

[5] REALE, M., *Ibid.*, p. 410.

[6] REALE, *Ibid.*, p. 410.

2-. Explicaciones unilaterales. Antecedentes históricos.

Antes de abordar directamente las teorías arriba referenciadas, Reale lleva a cabo un estudio previo sobre la situación histórica que lleva hasta la definición de cada uno de los momentos señalados. Surgiendo, en primer lugar, lo que denomina "conciencia normativa" del Derecho, de cuya crisis y contrastes internos se desprende la necesidad de otros planteamientos, que sin olvidar la función normativa del Derecho, tengan en cuenta, también, elementos de carácter social y axiológico. Este es su desarrollo.

2.1-. Formación de una conciencia normativa.

La consideración normativista del Derecho, se caracteriza por atender, de manera prioritaria, al elemento normativo presente en toda manifestación jurídica, al entenderlo como su elemento esencial. De hecho, señala Reale, representa la explicación más antigua y relevante en la tradición jurídica, "cuya historia representa la historia misma de la ciencia del Derecho, desde finales de la Edad Media hasta finales el siglo pasado"[7].

Por esta razón, su recorrido histórico coincidirá con las corrientes iusfilosóficas más representativas de todos los tiempos, aunque no tiene por qué constituir el origen mismo del Derecho, que según su opinión "podría conjeturarse que procede de una primera intuición axiológica, como vivencia confusa de valores"[8]. ¿Cuáles son los

---

[7] REALE, M., *Ibid.*, p. 410.

[8] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p.5; *Filosofia do Direito*, p. 501.

momentos que, según Reale, representan una línea preferentemente normativista?. Los agrupa en torno a los siguientes movimientos y escuelas jurídicas.

A) Escuela medieval de los Glosadores.

El normativismo jurídico hunde sus raíces, a decir de Reale, en la Escuela de Glosadores, "a quienes debemos el renacimiento de los estudios romanísticos en la concepción del Derecho". Dicha escuela se desarrolla en torno a los cursos jurídicos celebrados en Bolonia por Irnério, en el siglo XII, llevando a cabo una labor exegética, así como sobre comentarios de los textos clásicos romanos, siendo éste el caso de Bartolo y Baldo[9].

B) Escuela de los Humanistas o de los Cultos.

Partiendo del mero análisis exegético y de los comentarios sobre los textos romanos (propio de la Escuela anterior), se dio paso a un período de crítica histórica y de reflexión filosófica, iniciado por la Jurisprudencia Culta del siglo XVI.

De hecho, según explica Reale, "a partir de sus iniciadores, Alciato y Cujas", surge una importante línea de estudios iusfilosóficos preocupados por llegar a una "visión comprensiva y sistemática del orden jurídico, como orden coherente y unitario de reglas"[10]. A este movimiento se adscribirán nombres relevantes de diferentes procedencias, como: Donellus (Doneau), en Francia; Gentile, en Italia; Antônio de Gouveia, en Portugal; Covarrubias, en España y Vinnius, en Holanda[11].

---

[9] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 410-411.

[10] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 411.

[11] *Ibid.*, p. 411.

C) Sistematismo del siglo XVII.

El período que sigue a los Humanistas permanecerá regido por el mismo carácter normativista, si bien, según comenta Reale, "sin el brillo formal de aquéllos, aunque con mayor preocupación sistemática", en dos sentidos:

a) En los trabajos de los juristas, volcados hacia la problemática de la acción o de la práctica, como Jean Domat, o Joseph Pothier.

b) En cuanto a la obra de los iusfilósofos, pertenecientes al Derecho Natural aristotélico-tomista, como Francisco Suárez(1548-1617), o adeptos al Derecho Natural racionalista como Samuel Pufendorf(1632-1694) y Christian Wolf(1679-1754), cuya intención pasa por atender a las normas racionales puras, con el progresivo abandono de la *praxis* romana[12].

Concluye Reale, que tanto en un sentido como otro, es decir, tanto los que aplicaban el Derecho como los que teorizaban sobre el mismo, ambos afirmaban, cada vez con mayor convicción, "que la Jurisprudencia tenía como objeto fundamental *un sistema de reglas jurídicas como expresiones de imperativos racionales y resultado de la evolución histórica*"[13].

Podrían después discrepar en cuanto a la explicación o génesis de la norma jurídica, concebida con carácter racional, divino, histórico,... pero no en su tendencia preferentemente normativista.

---

[12] Ibid., p. 411. V. DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, cap. sobre "Historia de la Filosofía del Derecho"; LEGAZ LACAMBRA, L, *Filosofía del Derecho*, cap. II, "Tendencias de la Filosofía y la Ciencia Jurídica".

[13] REALE, M., *Ibid.*, 412.

D) Código Civil Napoleónico.

Desde esta línea se comprende el entusiasmo con el que fue recibido en Europa el **Código Civil francés** o el **Código de Napoleón de 1804**, que vendrá a suponer el triunfo de la sociedad burguesa, así como del código de normas constituido según principios fundamentales de libertad e igualdad civil. Este evento, así como el surgimiento de otros códigos civiles a partir del napoleónico, marca el inicio, señala Reale, "de la ciencia contemporánea del Derecho, sirviendo de base y modelo para todos los civilistas europeos"[14].

Antes de la Revolución francesa o de la instauración del Código Civil napoleónico, el Derecho era dividido o fragmentado en sistemas particulares, sirviéndose de diferentes agrupaciones, como clases sociales, territorios, materia a tener en cuenta, ...etc. De tal manera que cada región, o estado social, podía tener su propio sistema de reglas jurídicas, entrando muchas veces en conflicto, o rigiéndose por distintas bases jurídicas: Derecho Canónico, ordenaciones regias, completadas por usos y costumbres, preceptos del Derecho Romano, la opinión común de los doctores y los recursos al Derecho Natural...etc.

Desde este panorama, se comprende fácilmente, en primer lugar, las dificultades y conflictos resultantes de esa coexistencia de sistemas normativos, "dando lugar a abusos y fraudes", y en segundo lugar, el "buen acogimiento que tuvo el Código Civil napoleónico", que vino, además, a "proclamar y completar la obra de la Revolución francesa", basada en la "igualdad y en la concreción de un mismo ordenamiento jurídico para todos los franceses"[15].

---

[14] REALE, M., *Ibid.*, p. 412. V. LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, p.95-96.

[15] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, pp. 73-86, donde se analiza la influencia de la Revolución francesa en el mundo jurídico. V. *Formação da Política Burguesa.*

De ese modo, y bajo su influencia, precisa Reale, aparecerán dos principios fundamentales que comenzarán a regir la vida de los nuevos ordenamiento jurídicos, siendo fundamentales en la constitución de la nueva ciencia del Derecho, como:

a) La igualdad de todos ante la ley.
b) La existencia de una ley general para todos[16].

La nota fundamental del Derecho basado en esta nueva inspiración, fue su marcado tinte normativista, es decir, la existencia de un cuerpo armónico y lógico de preceptos, como expresión misma de la razón, capaz de atender a todas las hipótesis posibles surgidas en el desarrollo de la vida cotidiana; de tal manera que todo estuviese garantizado y ordenado en el sistema legislativo.

Desde este planteamiento genérico, no podía entenderse que el Derecho Positivo tuviese lagunas o vacíos legislativos, pues un trabajo de interpretación por parte del jurista, podía dar lugar a favoritismo o a respuestas convenientes a cada caso concreto. Así las cosas, pensaban que todo hecho social debería tener alguna solución posible y previsible en la totalidad del ordenamiento jurídico positivo. De ahí la fuerza que irán adquiriendo estos dos preceptos:

a) Nadie puede excusarse del cumplimiento de la ley, alegando su ignorancia.
b) El juez no se exime de sentenciar, bajo pretexto de laguna u oscuridad legal.

Según explica Reale, bajo estos dos preceptos se encuentran, a su vez, dos arraigadas convicciones que constituyen dos notas esenciales del Derecho, las cuales surgen en este momento pero permanecen. A saber:

---

[16] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 414.

a) La presunción de que, siendo la ley expresión de la voluntad colectiva, traduce, también, la voluntad auténtica de cada persona singular.

b) Que el juez, a través de un trabajo de exégesis, podrá encontrar siempre una solución para cada caso[17].

Desde esta segunda convicción, se comprende que surgiera en Francia una poderosa Escuela basada en la exégesis, reuniendo en su seno a los mayores civilistas del siglo pasado, "punto de arranque de la ciencia jurídica moderna", a decir de Legaz[18].

E) La Escuela de la Exégesis.

Escuela, que en opinión de Reale, aún ejerce una notable influencia en muchos juristas contemporáneos, presentando maestros de gran talla como: Troplong, Laurent, Demolombe, Marcadé. Encontrándose sus tesis fundamentales agrupadas en torno a dos grandes Tratados de Derecho Civil, como: *Curso de Derecho Civil Francés,* de Aubry y Rau, y el *Tratado* de Baudry-Lacantineire y sus colaboradores[19].

Sus tesis fundamentales también se acogen a este epígrafe común del normativismo jurídico que venimos recorriendo: La comprensión de que el Derecho por excelencia, es lo revelado en las leyes, "que son normas generales escritas emanadas

---

[17] *Ibid.*, p. 415.

[18] LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, p.95-96.

[19] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 415.

del Estado, constitutivas de derecho e instauradoras de facultades y obligaciones, entendiéndose el Derecho como un sistema de conceptos bien articulados y coherentes, no presentando sino lagunas aparentes"[20].

El verdadero jurista, piensan sus adeptos, debe partir del Derecho positivo, sin buscar respuestas fuera de la ley, surgiendo así, continúa Reale, la idea de una **Dogmática Jurídica conceptual**, o una **Jurisprudencia conceptual**, como objeto primordial del jurista[21]. Los textos jurídicos y su interpretación se convierten en la pieza clave de este nuevo concepto del Derecho, contribuyendo al afianzamiento y reforzamiento de las tesis normativistas.

Por otra parte, su labor exegética se basaba en el presupuesto de que el ordenamiento jurídico vigente contenía, de forma implícita, todas las manifestaciones posibles de la vida social y económica. El jurista debía limitarse a hacerla explícita, o, lo que era lo mismo, explicar e interpretar las palabras del legislador a cada caso concreto, teniendo que recurrir a la "intención presumida" del legislador para adaptar las posibles descompensaciones.

Precisamente en torno a esos conflictos o desavenencias entre el ordenamiento jurídico y la vida cotidiana, sitúa Reale "la primera crisis importante del normativismo jurídico", pues las normas solas se revelan insuficientes para explicar muchos fenómenos sociales, "sintiéndose la necesidad de recurrir a una realidad histórico-social

---

[20] *Ibid.*, p. 416.

[21] *Ibid.*

que le sirva de fondo"[22]. Lo que era obviado, en gran medida, por las corrientes normativistas.

F) La Escuela Analítica.

Escuela o movimiento paralelo al anterior, desarrollado en Inglaterra en las primeras décadas del siglo XIX, fundado por John Austin.

Lo que nos interesa ahora destacar, de acuerdo con la interpretación realeana, es que también esta corriente inglesa, a pesar de la naturaleza especial del Derecho anglosajón, coincide con la concepción normativista del Derecho; es decir, como un conjunto de esquemas lógico-formales que constituyen el ordenamiento jurídico[23].

Dicha corriente, tal como explica Reale, permaneció desconocida hasta después del nuevo impulso que sufrió el normativismo a partir de la obra de Kelsen, por lo que, concluye afirmando que "la Teoría kelseniana supuso revivir muchas de las tesis de la Escuela de Austin"[24].

G) Los Pandectistas.

La conciencia normativista de la que venimos hablando, también hunde parte de sus raíces en Alemania, en concreto en el seno de la Escuela Pandectista, "para los

---

[22] *Ibid.*, 417.

[23] *Ibid.*, p. 418.

[24] Dicha influencia se tratará en este mismo cap. en el apartado dedicado al "Normativismo jurídico", representado en la figura de Kelsen.

cuales el Derecho se ofrecía como cuerpo de reglas cuyo modelo era dado por los sistemas del Derecho Romano"[25].

Todos sus seguidores, entre los que destaca las obras de Dernburg, Windscheid, Brinz, o Glück, estaban empeñados en el estudio del "Derecho común alemán de origen romano", o sea, del Derecho Romano integrado en la comunidad germánica, por vía de usos y costumbres y modificado por el Derecho Canónico, así como por leyes imperiales y por el Derecho consuetudinario local. Este fue el complejo sistema del Derecho alemán, hasta entrar en vigor el Código Civil de 1900.

Lo que importa destacar, es que también los pandectistas tuvieron una orientación esencialmente normativista, entendiendo la ley como la fuente auténtica y verdadera del Derecho, buscando su estabilidad por encima de todo. De ahí la siguiente afirmación de Glück: "Está fuera de cualquier duda que una costumbre jurídica recibe su fuerza obligatoria de la voluntad del legislador, sin la cual no se puede, en general, imaginar cualquier derecho positivo"[26].

Reale reconoce la importante labor llevada a cabo por los juristas germánicos, en torno a dos puntos esenciales, "la sistematización y la teorización", con la primera contribuyendo a la "unidad arquitectónica" de los juicios normativos, y con la segunda, "esclareciendo y demostrando la verdad de sus fundamentos". Por lo que concluye: "*sistema y teoría* se compusieron estrictamente vinculados, señalando una fase de madurez en la historia de la investigación jurídica"[27].

---

[25] *Ibid.*, p. 418.

[26] GLÜCK, *Commentario alle Pandette*, trad. de Ferrini, 1, I, parágrafo 85.

[27] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 419.

2.2-. El Derecho como hecho histórico o relación social.

La concepción lógico-normativista del Derecho, según opinión de Reale, prevaleció durante todo el siglo XIX, representando la obra iusfilosófica de Kelsen uno de sus máximos exponentes. Mención especial, merece la aportación anterior de la Escuela Histórica, al constituir "la primera crítica importante al normativismo lógico-racionalista" imperante hasta el momento, reivindicando la necesidad de contar con elementos histórico-sociales para poder llegar a una comprensión adecuada de la realidad jurídica[28].

Es más, podría decirse que este nuevo giro iniciado a partir de la Escuela Histórica, representa el origen de otro de los grandes movimientos doctrinarios señalados por Reale: El Empirismo Jurídico, que viene a destacar la comprensión del Derecho como hecho histórico y relación social, frente al normativismo jurídico. Si bien, su concreción definitiva, requiere una evolución desde las primeras tesis de la Escuela Histórica, hasta otros planteamientos más radicales, como, por ejemplo, los del Sociologismo Jurídico representado por Duguit. Nos ocuparemos, a lo largo de este apartado, de esta evolución.

A) La Escuela Histórica. Savigny.

Movimiento que surge en el siglo XIX y que, básicamente, pretende rebatir las tesis del normativismo jurídico, que en general, como hemos visto, viene a enfatizar

---

[28] V. ESCUDERO, J.A., *Historia del Derecho: Historiografía y problemas*, "La problemática de la Escuela Histórica del Derecho", pp. 89-110; CORTS GRAU, J., *Curso de Derecho Natural*, vol. I "La Filosofía y la Filosofía del Derecho", pp. 37-231.

el elemento lógico racional de la experiencia jurídica, al entender que la "norma" podía contener y atender a toda la vida humana en su complejidad. Frente a ello, la Escuela Histórica pretende reivindicar una visión más concreta y social del Derecho.

La persona clave en torno a la que se desarrolla este nuevo movimiento es Savigny, que mantuvo una controvertida polémica con Thibaut[29]. Defendía este último la existencia de un Código Civil único para toda Alemania, frente a la oposición rotunda de Savigny. Thibaut era un eminente jurisconsulto, no ajeno al movimiento de la Escuela Histórica, pero más ligado a los presupuestos del Derecho Natural de Wolf, o a continuadores del racionalismo de Leibniz, como Thomasius. No desconoce que el Derecho sea una realidad histórica, ni lo niega, pero eso no tiene por qué impedir la codificación como instrumento de unidad científica y política[30].

Frente a esto, Savigny, de un historicismo romántico acentuado, se contrapone al ideal de Thibaut, escribiendo un pequeño libro, que a decir de Reale, "quedó en la historia como uno de sus pedestales: *De la Vocación de nuestro Tiempo para la Legislación y la Jurisprudencia* (1814)[31]. En esta obra se manifiesta en contra de todos

---

[29] Sobre la polémica entre Thibaut y Savigny V. *La Codificación: Una controversia programática basada en las obras de Thibaut y Savigny*, Introducción y selección de textos de J. STERN, trad. J. Díaz García, Aguilar, Madrid, 1970.

[30] THIBAUT, *Sobre la necesidad de un Derecho Civil general para Alemania* (1814), ed. cit., 1970, p. 10: "Yo opino, por el contrario, que nuestro Derecho civil(...) necesita una rápida transformación y que los alemanes no podrán ser felices en sus relaciones civiles más que cuando todos los gobiernos alemanes traten de poner en vigor, uniendo sus fuerzas, un código promulgado para toda Alemania, sustraido al arbitrio de los gobiernos singulares".

[31] A propósito de esta obra escribe STERN, J., en O. cit., 1970, Introd. p. XI: "La obra polémica de Savigny, el más grande jurista alemán del siglo XIX, titulada *De la vocación de nuestra época para la legislación y la Ciencia del Derecho*, inspirada en la obra de Thibaut sobre la necesidad de un Derecho Civil para Alemania, pertenece ya a las obras clásicas de la Ciencia Jurídica, desde su importancia programática para la Escuela Histórica".

los partidarios de la codificación, por entender que Alemania no formaba aún una nación, y que, por lo mismo, le faltaba madurez para realizar una obra de codificación. La codificación sólo le parecía admisible en los "momentos culminantes" de un proceso jurídico, y no al inicio de la formación política de una nacionalidad[32]. Por lo que, no niega en sí mismo la codificación, sino que la entiende para cuando haya un "substrato jurídico más denso, una experiencia más profunda".

Frente a un plano prematuro de codificación, basado en la ley abstracta y racional, Savigny propone "la fuerza viva de las costumbres", como traducción inmediata y genuina de lo que denomina *Espíritu del Pueblo*. De ahí su conocido lema *el Derecho debe ser la expresión del Espíritu del Pueblo*, el cual se manifiesta especialmente, según su opinión, a través de reglas de carácter consuetudinario, que cabe al legislador interpretar, de tal modo que, "las costumbres deben expresarse en leyes, porque solamente son leyes verdaderas las que traducen las aspiraciones auténticas del pueblo"[33].

A pesar de la fuerte influencia ejercida por Savigny, no sólo en la Escuela Histórica, sino en orientaciones posteriores, su deseo historicista no prevaleció en

---

[32] SAVIGNY, F., *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la Ciencia del Derecho*, ed. cit., 1970, p. 168: "En fin, estamos de acuerdo: queremos una base de un Derecho seguro; seguro contra la injerencia de la arbitrariedad y de los designios injustos; queremos la misma comunidad de la nación y la concentración de sus esfuerzos científicos en el mismo objeto. Para este fin ellos piden un código, el cual sólo traería la deseada unidad para la mitad de Alemania, y la otra mitad quedaría, en cambio, aun más separada que antes. Yo considero que el medio apropiado está en una ciencia del Derecho orgánica progresiva, que pueda ser común a toda la nación".

[33] SAVIGNY, F., *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la Ciencia del Derecho*, ed. cit., p. 58: "La síntesis de este punto de vista es, pues, que todo Derecho nace como Derecho consuetudinario, según la expresión no del todo acertada del lenguaje dominante; es decir, todo Derecho es originado primariamente por las costumbres y las creencias del pueblo y después por la Jurisprudencia". V. del mismo autor, *La Ciencia del Derecho*, Losada, Buenos Aires, 194 y *Metodología Jurídica*, Depalma, Buenos Aires, 1979.

Alemania, pues ciertas exigencias históricas impusieron la necesidad de codificación y de sistematización, aunque, a decir de Reale, "con un carácter menos apegado al normativismo lógico-abstracto anterior, y más volcado hacia los problemas sociales y la fuerza de las costumbres, de acuerdo al espíritu general de la Escuela Histórica"[34].

Reale expone tres razones por las que los Códigos jurídicos alemanes han estado marcados, en general, por la sistematización, a pesar de importantes influencias o nuevos impulsos:

- Por la "recepción del Derecho Romano", pues los invasores bárbaros del período medieval trajeron sus usos y costumbres, pero "cedieron paulatinamente ante la superioridad cultural del Derecho Romano"[35], que fue poco a poco recibido por la comunidad germánica.

- Ese Derecho Romano fue "integrando en sí elementos del Derecho alemán antiguo", más reglas nuevas basadas en usos y costumbres, constituyendo un fuerte sistema que perduró hasta la constitución del Código Civil.

- Por otra parte, el cuerpo doctrinario provenía del Derecho Romano, y se recurría a él para la resolución de las cuestiones jurídicas nuevas que se planteaban, todo lo cual "impuso la necesidad de una sistematización y codificación, recurriendo, en primer lugar, a lo que había permanecido del sistema anterior, de procedencia claramente romanística"[36].

---

[34] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 424.

[35] *Ibid.*

[36] REALE., M., *Ibid.*, pp. 425-426.

Esta situación, más un cierto romanticismo propio de la época, llevó a unos pocos, aún allegados a la Escuela Histórica, a adoptar una cierta actitud "dogmático-normativista", aunque no en los términos de una "ley abstracta y racional", sino en "leyes consagradas por las costumbres". En cualquier caso, concluye Reale, "hay que reconocer que los continuadores de la Escuela Histórica legan a la Jurisprudencia en general, un cierto aprecio por las circunstancias sociales en que el Derecho se desenvuelve, así como la convicción de que el momento normativo no es sólo algo puramente racional y abstracto"[37]. Si bien es cierto, que no se mantuvieron siempre fieles a este principio, participando, en ocasiones, de los mismos presupuestos de la Escuela de la Exégesis, lo que les lleva a una escisión progresiva[38].

Este fue el caso de ciertos seguidores de Savigny, que , según palabras de Reale, "se limitaron a entender el movimiento historicista como mera historia de los textos legales", bajo el pretexto de que para conocer mejor el sentido de una determinada regla jurídica, era preciso rastrear antes sus antecedentes dogmáticos: "El historicismo cesaba, de ese modo, de ser historicismo de contenido social, para ser historicismo meramente lógico-dogmático"[39]. Por lo que, podemos concluir con Reale, que "ni siquiera en esta etapa historicista, se dejó de reconocer de una manera prevaleciente, el carácter dogmático-normativo de la Jurisprudencia"[40].

Siguiendo las reflexiones crítico-históricas emprendidas por Reale, ¿cuándo podemos decir que se produce un giro significativo en la consideración preferentemente

---

[37] *Ibid.*, p. 425.

[38] STERN, *La Codificación: Una controversia programada...*, Introd. p. XXXVII.

[39] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 425.

[40] *Ibid.*, p. 426.

normativista del Derecho?. Como en otros momentos de la historia, este cambio se produce como consecuencia de una fuerte crisis social y política, originando un desequilibrio entre las exigencias sociales y éticas, por un lado, y los códigos civiles, por otro. Todo lo cual desemboca, según Reale, en una de las crisis más importantes de la ciencia Moderna del Derecho[41].

De este momento parte la primera crisis de la concepción normativista del Derecho, a decir de Reale, en favor de un "elemento metajurídico": "la función creadora del intérprete-jurista, así como la intención del legislador". Fruto de esta nueva realidad empezarán a surgir elementos de contenido social y ético, frente a los meramente normativos, aunque aún no puede hablarse, precisa Reale, de "sociología jurídica propiamente dicha"[42]. Surgen, así, diferentes corrientes interpretativas adaptándose a esta nueva situación, entre las que destaca "la libre interpretación del Derecho", especialmente la obra de Gény, por sus importantes repercusiones posteriores en el desarrollo de la Sociología jurídica.

B) La libre interpretación del Derecho: F. Gény.

El desajuste entre el sistema de leyes y de hechos sociales, se fue volviendo cada vez más inmantenible, surgiendo como reacción el denominado movimiento de la "libre interpretación del Derecho", influyendo notablemente, afirma Reale, en diferentes juristas y sociólogos contemporáneos, como es el caso de F. Gény, Ehrlich, Leroy y Bülow, los norteamericanos Benjamin Cardozo y Roscoe Pound, y más recientemente, los neo-realistas Jerome Frank y Karl N. Llewellyn[43].

---

[41] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, pp. 99-102.

[42] REALE, M, *Filosofia do Direito*, pp. 428-430.

[43] REALE, M., Ibid., 429. V. GURVITCH, G., *Sociología del Derecho*, Ed. El Rosario, Argentina, 1945.

Centra Reale sus investigaciones, como ya hemos dicho, en torno a lo que supone la aportación de François Gény a propósito de la controversia suscitada sobre la libre interpretación del Derecho[44]. La solución de Gény pasa por el reconocimiento, en primer lugar, de la existencia de lagunas en el Derecho positivo que el jurista, sin embargo, tiene que atender. Así, en su obra *Método de interpretación y fuentes del derecho privado positivo*, viene a decir, según sintetiza Legaz, "que el Derecho es una cosa demasiado compleja y móvil para que un individuo o una asamblea, aunque estén investidos de autoridad soberana, puedan pretender dar satisfacción, con los preceptos que de un golpe establecen, a todas las exigencias de la vida jurídica"[45]. Por lo que, su obra representa un claro enfrentamiento con el "fetichismo de la ley" profesado por la Escuela de la Exégesis o de los Pandectistas hasta entonces dominante. Se comprende, el interés que suscitan sus afirmaciones en la historia reciente de la Jurisprudencia.

Su tesis central consiste en la afirmación de que en el Derecho hay dos elementos a tener en cuenta: "lo dado" y lo "construido", siendo éste el elemento técnico y normativo del Derecho, que se apoya en el otro elemento no dado (*donné*), que puede ser de naturaleza material o espiritual"[46]. Precisamente, este segundo elemento (laguna legislativa), cabe ser precisado e interpretado por el jurista, recurriendo a la hipótesis de la experiencia consuetudinaria. Pero, aún así, si este elemento se muestra insuficiente, no habrá más remedio que atender a la "interpretación de lo dado", recurriendo a los "dictámenes de la naturaleza de las cosas o del Derecho Natural".

---

[44] Asunto que también trata en su obra *O Direito como Experiência*, pp. 37, 77, 93 y 108.

[45] LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, p. 143.

[46] REALE, M., *Filosofia do Direito*. p. 430-

Se convierte, así, el Derecho Natural en la obra de Gény, en el intérprete último de las lagunas presentadas en el ordenamiento jurídico positivo[47]. Pero lo que verdaderamente interesa ahora destacar a Reale, es la aparición, a partir de su obra, de elementos fácticos y axiológicos en la vida del Derecho; alterándose el sentido de la validez misma de las normas jurídicas[48]. Fue concretamente a partir de estas nuevas líneas trazadas por la libre interpretación del Derecho, cuando puede empezar a hablarse, según su opinión, de una verdadera superación de los planteamientos exclusivamente normativistas en el Derecho, que, aunque nunca serán totalmente abandonados, son completados por la aportación de otros elementos: sociales, económicos, políticos, axiológicos... Reale clasifica en torno a tres grandes movimientos estas recientes interpretaciones del Derecho:

- Unas, apelando a los **elementos de orden social y económico**, como la Jurisprudencia de Intereses de Max Rümelin y Philip Heck; o el realismo jurídico de L. Duguit; o el sociologismo Jurídico de Ehrlich, Kantorowicz, Pound y Horvath; la teoría del hecho normativo de Petrasisky,...etc.

- Otras, reclamando la atención sobre la **relación entre valores y fines**, como el llamado "Renacimiento del Derecho Natural" o el eticismo jurídico, la axiología jurídica de Lask, Münch y Radbruch, ...etc.

---

[47] RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del Pensamiento Jurídico en el siglo XX*, p. 33; V. F. GÉNY, *Sciencie et Technique en droit privé positif: Nouvelle contribution a la critique de la méthode juridique*, 1922, donde se ofrecen las directrices para llevar a cabo la tarea de la libre investigación científica en las funciones del juez.

[48] REALE, *Filosofia do Direito*, p. 431.

- Otras, en fin, obedeciendo a los **renovados presupuestos normativistas**, como Hans Kelsen y sus epígonos[49].

Se trata, pues, de tres orientaciones renovadoras que surgirán a raíz de la crisis de la Jurisprudencia conceptual, aunque aún se caracteriza, a decir de Reale, por centralizar sus explicaciones en torno a alguno de los tres elementos del Derecho, con el consiguiente riesgo de la abstracción y el reduccionismo de sus planteamientos. Frente a estas visiones unilaterales de la realidad jurídica, surgen otras que, sin embargo, pretenden llevar a cabo una comprensión integral del fenómeno jurídico. En esta postura quiere situarse, como sabemos, la teoría iusfilosófica de Miguel Reale. Antes de ocuparnos de su análisis, siguiendo la misma argumentación de Reale, creemos conveniente analizar estas actuales "concepciones", por él denominadas "unilaterales de la realidad jurídica", pues el diálogo con ellas entablado, nos pondrá en camino de su propia y personal compresión del problema.

3-. Concepciones unilaterales actuales sobre la realidad jurídica.

3.1-. Apriorismo y moralismo jurídico.

A) Apriorismo y formalismo jurídico.

Entre las concepciones aprioricistas del Derecho sitúa Reale, en un primer plano, las doctrinas de Stammler y de Del Vecchio, ambos desarrollando sus investigaciones en torno a las tesis iniciales de Kant. A partir de su comprensión de la

[49] REALE, M., *Filosofía del Derecho*, p. 432.

Ética y de la moral en términos formales, surgirán diferentes corrientes que van desde el más puro normativismo jurídico (Kelsen), hasta el idealismo jurídico, representado por las tendencias iusnaturalistas de Stammler o de Del Vecchio[50].

A.1) La doctrina de Stammler (1856-1930).

Para comprender la concepción del Derecho de Stammler, es preciso partir de su fuerte vinculación al movimiento neokantista, en concreto a la Escuela de Marburgo, preocupada, fundamentalmente, por determinar los presupuestos lógico-transcendentales de las ciencias en general, siguiendo como modelo las condiciones determinadas por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. En consecuencia con su filiación a dicha escuela, pretenderá determinar cuales son los presupuestos lógicos o "formas puras" de la ciencia del Derecho, así como los esquemas generales condicionantes de la realidad jurídica en cuanto realidad histórico-cultural, oponiéndose claramente a la Escuela Histórica, por "considerar sus elucubraciones de carácter meramente empírico-factual"[51].

Continuando el razonamiento kantiano en la búsqueda de las condiciones del conocimiento científico, Stammler piensa que si existe una experiencia jurídica es porque hay algo que la hace lógicamente posible. Por lo que, al igual que Kant partió de la indagación de las categorías que hacen posible la ciencia, desde el sujeto

---

[50] Esta misma interpretación es mantenida por LEGAZ LACAMBRA en su *Filosofía del Derecho*, ed. cit. o por RECASÉNS SICHES en su tratado sobre el *Pensamiento jurídico del siglo XX*, ed. cit. Ambos autores son objeto de un profundo análisis por parte de Reale en la mayoría de sus obras sobre Filosofía del Derecho.

[51] Buena cuenta de ello supone su obra *Sobre el método de la Escuela Histórica del Derecho*, trad. de A. Posada, en "Documentos para el estudio de la Escuela Histórica", Edit. Victoriano Suárez, Madrid.

transcendental, *mutatis mutandi*, Stammler se ocupará de indagar las categorías transcendentales de la experiencia jurídica. Para lo que es preciso partir siempre de la experiencia, como el gran maestro de Könisberg había puesto de manifiesto, aunque teniendo presente que hay "algo lógicamente anterior a la experiencia misma, de ahí su apriorismo"[52].

¿Qué es lo que antecede a la experiencia jurídica y la hace posible?. La respuesta, al igual que en Kant, está en el sujeto, en el hombre que se pone delante de las cosas para percibirlas, para conocerlas o para quererlas. Situándose el problema jurídico, en el plano del "querer", o de la dimensión ético-práctica. Este será el punto de partida del análisis jurídico de Stammler.

Pues bien, considerando las diferentes modalidades del "querer", podemos llegar a la conclusión con Stammler, de que el Derecho corresponde, en realidad, "a una forma de querer", que frente a la moral, que es autónomo y encuentra en sí mismo su medida del valor, es un "querer heterónomo o social", "vinculante y entrelazante"[53]. Por esta razón, el Derecho se alberga dentro del reino del deber ser -de la finalidad-, y dentro de éste constituye el sector integrado por fines y medios diversos individuales, aunque mutuamente entrelazados y recíprocamente condicionados, de un modo autárquico e inviolable"[54].

---

[52] REALE, M., *Fundamentos del Derecho*, trad. cast., p 114 y ss.

[53] STAMMLER, R., *Tratado de Filosofía del Derecho*, trad. cast. de W. Roces, Reus, Madrid, 1930, p. 91 (esto es lo que llama "el ideal social", como una comunidad de hombres que quieran libremente).

[54] STAMMLER, R., *Tratado de filosofía del Derecho*, ed. cit., p 104: "El modo especial de la autarquía, que constituye la característica determinante del concepto del Derecho, no es siempre el motivo más fuerte para que se acate el orden social que se pretende establecer".

La tarea de la Filosofía del Derecho consiste, en un primer momento, en determinar las condiciones a priori que hacen posible el fenómeno jurídico. Afirmándose en su "formalismo y aprioricismo jurídico", en la búsqueda de las categorías o formas puras que condicionan y explican toda experiencia histórica posible[55]. De ahí su división de la Filosofía del Derecho en cinco partes: dos fundamentales y tres complementarias.

La primera tendrá por finalidad el estudio del concepto de Derecho, tomado el término en su sentido kantiano, como "categoría fundamental a priori que condiciona la experiencia jurídica posible". O, lo que es lo mismo, determinar las condiciones lógico-transcendentales que nos permitan llegar hasta un concepto universal del Derecho. La segunda, sin embargo, se dedicará a determinar lo que sea la Idea del Derecho, o. en otros términos, la idea de Justicia. En su concepción de la "doctrina del Derecho justo", según precisa Reale, se reconoce la imposibilidad de que haya coincidencia plena entre la Idea y el concepto de Derecho, esto es, entre la idea de Justicia y el Derecho positivo"[56].

Esta es la razón por la que, finalmente, precisa Reale, se inclina por su *Teoría del Derecho Natural de contenido variable*, haciendo suyo el lema "no todo es Derecho justo, aunque todo Derecho es una tentativa de ser Derecho justo"[57]. Poniéndose, así, de manifiesto, el candente problema de la Filosofía Jurídica: La relación entre la

---

[55] RECASÉN SICHES, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, ed. cit., pp. 51-61.

[56] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 335-338.

[57] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 297-298.

experiencia concreta y los ideales que se revelan a través de la historia. Decantándose la posición de Stammler, afirma Reale, por una "solución aprioricista y formalista", basada en los siguientes términos:

- El concepto del Derecho se comprende como la búsqueda de condiciones lógico-formales que lo hagan posible como realidad universal, alejándose de cualquier consideración histórico-concreta. "Se trata", afirma Reale, "de una forma de ordenación de la realidad humana, capaz de recibir todos los contenidos posibles"[58].

- Convencimiento de que esta "forma", "concepto", o "esquemas lógicos del Derecho", condicionan lógicamente cualquier experiencia posible.

- Derecho Natural y Positivo, no son *duplicata* el uno del otro, sino que aquél está formado por las categorías puras que gobiernan *a priori* la experiencia histórica. Pero sin contenido real, porque éste varía según las circunstancias de tiempo y lugar, mientras que las "categorías fundamentales del querer", que condicionan las realizaciones sociales, "son universales e inamovibles". Por lo que, a decir de Reale, su kantismo es aún más formalista que el de su maestro, pues su concepto de justicia, como categoría transcendental, es una idea meramente formal, como categoría lógica que representa cierta tendencia o inclinación del hombre[59]. Entendiéndose la "positividad del Derecho, como una relación necesaria entre validez formal y eficacia, enseñanza", que a pesar de su formalismo, "debe ser guardada"[60].

---

[58] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 339.

[59] REALE, M., *Ibid.*, p.340.

[60] REALE, M., *Lições preliminares de Direito*, p. 115

A.2) Giorgio del Vecchio (1878-1970).

Reale sitúa en el mismo plano del apriorismo jurídico la concepción iusfilosófica de G. del Vecchio, si bien "mostrando una menor fidelidad a la filosofía kantiana"[61]. Al igual que Stammler, parte de la afirmación de que es imposible alcanzar un concepto universal del Derecho teniendo en cuenta los meros datos o hechos jurídicos, pues estos son múltiples, y hasta, en ocasiones contradictorios: "La observación de los hechos empíricos, o sea, de los fenómenos del Derecho, no puede conducir por sí sola a la determinación de un concepto formal del Derecho porque la primera presupone este concepto.(...) El criterio distintivo es, por consiguiente, lógicamente anterior a la observación y reunión de los hechos"[62].

El concepto del Derecho, siguiendo las tesis del formalismo kantiano, no puede proceder de la sola experiencia, es preciso remontarse sobre ella buscando las condiciones transcendentales que la hagan posible. Pues serán éstas las que expliquen y condicionen cualquier manifestación jurídica posible; "la forma lógica del Derecho es un hecho a priori, esto es, no empírico, y constituye, precisamente, la condición límite de la experiencia jurídica en particular"[63].

La búsqueda del concepto del Derecho se convierte, así, en la tarea primera de la Filosofía del Derecho, manteniéndose fiel, según Reale, "a la discriminación hecha por Kant en sus *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*", donde se decía que

---

[61] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 341, *Lições Preliminares de Direito*, p. 253 y ss.; *Fundamentos del Derecho*, p. 21-35.

[62] DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, trad. de Recaséns Siches, Barcelona, 1929, p.57.

[63] DEL VECCHIO, G., *Ibid.*, 60. V. también, *I precipicio filosofías della nacen del Diritto*, Bologna, 1905, p. 79 y ss.

corresponde al filósofo del Derecho, frente al jurista o el abogado, indagar sobre lo que sea el Derecho mismo, "su *quid sit jus*, frente a su *quid sit juris*"[64]. Esta búsqueda, como ya hemos señalado, parte de una indagación apriorista y formalista, razón por la que Reale lo incluye dentro de las concepciones unilaterales sobre la concepción y compresión del Derecho, apoyándose en las siguientes razones:

- La búsqueda del concepto del Derecho parte de una indagación lógico-formal, esto es, de aquel "elemento que se halla uniformemente en todas las proposiciones jurídicas y las señala a todas por igual, siendo en rigor indiferente su contenido"[65].

- Este elemento común de la juridicidad se encuentra en el sujeto -en el yo transcendental-, en concreto en el ámbito de la *praxis*, de la acción humana conducida según criterios del deber ser. Por lo que se hace preciso un segundo momento de investigación en la Filosofía del Derecho, denominada por Del Vecchio "Deontología jurídica". También aquí, según precisa Reale, puede apreciarse su tendencia, no sólo formalista, sino también, "iusnaturalista". La razón se debe, dice, a que coloca la idea de justicia en términos apriorísticos, esto es, en la conciencia del sujeto, y por lo mismo como "algo inmanente, inamovible, como una función a priori de la propia conciencia"[66].

Luego su apriorismo es doble: en cuanto a su concepto del Derecho y en cuanto a su Idea (la Justicia). En esta última consideración se separa de Stammler, al pretender reunir en un mismo concepto lógico-formal, Derecho y Justicia, lo cual viene a

---

[64] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 293.

[65] DEL VECCHIO, G., *Filosofia del Derecho*, ed. cit. p. 175.

[66] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 346. V. DEL VECCHIO, G., *La Giustizia*, Roma 1961.

suponer, según Brandao, "que por primera vez en el pensamiento filosófico jurídico quedan reunidas en una misma realidad dos funciones distintas de la razón: su uso teórico y su uso práctico, con un doble alcance, gnoseológico y deontológico"[67]. Razón por la que concluye Reale, "el concepto de Derecho de Del Vecchio implica elementos axiológicos inconciliables con su formalismo transcendental, revelándose la unilateralidad de su comprensión jurídico-filosófica"[68].

3.2-. El Sociologismo Jurídico. Durkheim y Duguit.

Bajo la rúbrica genérica de "Socioligismo Jurídico", Reale quiere hacer referencia a aquellas "teorías que consideran el Derecho bajo el prisma predominante, cuando no exclusivo, del *hecho social*", reduciendo la consideración del mismo, a simple suma de "fenómenos sociales y susceptible de ser estudiado según nexos de causalidad entre ellos, semejantes a los que ordenan los hechos del mundo físico"[69]. El sociologismo jurídico, afirma, "representa una exageración de la Sociología jurídica", ya que ésta, "cuando se mantiene en sus justos límites, no pretende explicar todo el mundo jurídico a través de sus esquemas o leyes"[70].

En este mismo sentido se manifiestan otras interpretaciones semejantes sobre la relación entre "Sociología jurídica" y "sociologismo jurídico", como las de Gurvitch,

---

[67] BRANDAO, A. *O Direito, Ensaio de Ontologia Jurídica*, Lisboa, 1942, p. 63.

[68] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 348.

[69] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p, 434.

[70] REALE, M., *Ibid,*.
Sobre la Sociología del Derecho y su relación con la Ciencia del Derecho, V. sus obras *O Direito como Experiência*, pp. 58 y ss.; *Lições Preliminares de Direito*, pp. 35 y ss.

Legaz Lacambra, Hernández Gil, Elías Díaz o Sánchez de la Torre, entre otros[71]. Todos coinciden en la concepción de la Sociología jurídica como una disciplina allegada a la Sociología que se ocupa de la "consideración del Derecho en su aspecto de hecho social"[72]. O, como expone Sánchez de la Torre, en su *Curso de Sociología del Derecho*, "si bien el Derecho estudia la estructura y las relaciones lógicas de las normas, la Sociología jurídica examina las acciones humanas consideradas con referencia a las normas impuestas dentro de las instituciones jurídicas determinadas"(...), buscando "las causas que influyen y condicionan la existencia del Derecho dentro de la dinámica social"[73].

Se trata, pues, de un estudio sobre la realidad jurídica cada vez más presente, en el que se intenta relacionar lo jurídico con el hecho social, aunque teniendo presente, que "si bien el jurista necesita de los elementos aportados por la Sociología, el sociólogo no puede investigar acerca del Derecho sin aplicar conocimientos propios del jurista"[74]. Elías Díaz por su parte, mantiene la misma opinión: "También la Sociología jurídica debe de algún modo referirse a la idea del Derecho como norma". Lo que ocurre es que la Sociología dentro de esta consideración de la norma, se ocupa de investigar "el hecho social de la norma", o, lo que es lo mismo, "de la norma jurídica como hecho social"[75].

---

[71] V. GURTVITCH, G., *Sociología del Derecho*, trad. cast. Argentina, Ed., Rosario, 1945; HERNÁNDEZ GIL, A., *Problemas epistemológicos de la Ciencia jurídica*, Civitas, Madrid, 1976; LEGAZ LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1972 y *Concepto y función de la sociología jurídica*, en "Revista española de Sociología", núm. cero, Madrid, 1964; SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Curso de Sociología del Derecho*, Revista de Derecho privado, Madrid, 1965; DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1977.

[72] DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, p. 190.

[73] SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Curso de Sociología del Derecho*, p. 136 y 137.

[74] SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Ibid*, p. 28.

[75] DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, p. 190.

Por lo que, en principio, como también señala Reale y los autores antes citados, no habría incompatibilidad o choque entre Sociología jurídica y una concepción normativista del Derecho. Sin embargo, cuando ambos elementos o tendencias se radicalizan, ya sea la consideración de la norma, o el hecho social de la norma, ambas tendencias empiezan a chocar, pretendiendo imponer su punto de vista. Por lo que concluye E. Díaz, "entonces, más que de Sociología jurídica, debería hablarse de sociologismo jurídico"[76].

Continuando con la interpretación de Reale, decíamos que no niega la evidencia de que todo fenómeno jurídico tiene una cierta consideración e indagación histórico-social, objeto de estudio específico, aunque no exclusivo, de la Sociología del Derecho. Lo que no aceptará, es reducir toda la trama de las relaciones jurídicas a una sola consideración, en este caso concreto, de los factores sociales por encima de otros, como la relación con la axiología o la ética, la psicología, la lógica, etc[77].

Lo que interesa ahora destacar, es que existen muchas corrientes para las cuales el elemento dominante, cuando no exclusivo, del mundo jurídico es de naturaleza social, dando lugar a una interpretación "realista" o "empirista" del Derecho", aunque prefiere la denominación anterior -"Sociologismo jurídico"-. Del conjunto de estas doctrinas, fija su atención en el iusfilósofo francés L. Duguit, que viene a completar la línea empiricista-sociológica emprendida en Francia por la "concepción del Derecho libre" de E. Gény, y del empuje dado a la Sociología por E. Durkheim[78].

---

[76] DÍAZ, E., *Ibid.*, p. 191.

[77] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 436: "Lo cierto es que la vida jurídica está siempre en dependencia de múltiples factores sociales, como fenómeno cultural que es, tan complejo y multifactorial como el hombre mismo. El error consiste, pues, en atribuir a cualquiera de los hechos sociales un valor excepcional o desmedido".

[78] REALE, M., tesis defendida en su *Filosofia do Direito*, p. 438, así como en *Fundamentos do Direito*, ed. cast., p.57 y ss.

Por otra parte, esta línea evolutiva es también defendida por Elías Díaz en *Sociología y Filosofía del Derecho*, ed. cit., p.124.

La obra de Duguit tuvo el mérito, afirma, "de sacudir viejos mitos, que llevaban a la Ciencia Jurídica francesa hacia un formalismo abstracto, enredada en la trama de la exégesis de los textos legales"[79]. Reivindicando frente a ello, que el "Derecho es una fuerza social" y que, por lo mismo, "el principio de sociabilidad debe ser tenido en cuenta, tanto por el legislador como por el intérprete de la ley"[80]. Lo que nos recuerda la interpretación sociológica del Derecho de Durkheim, basada en el mismo principio de "sociabilidad colectiva", como principio inspirador del Derecho. Sin embargo, Duguit se niega a aceptar la idea de una "conciencia colectiva" de inspiración durkheimiana por considerarla de carácter metafísico, como una especie de realidad espiritual por encima de las decisiones individuales.

Frente a ello, para Duguit no hay más conciencias que las individuales, y ninguna explicación debe ser buscada más allá de su realidad. En palabras de Reale, "Duguit no acepta la realidad objetiva de la conciencia social y no admite tampoco que los ideales jurídicos se elaboren en el seno de la sociedad como algo que viene de fuera y se impone imperativamente como norma de conducta a los miembros de la convivencia"[81]. Frente a este concepto rechazado por "metafísico y abstracto", propone el de "solidaridad", que se convertirá en el elemento explicativo, tanto de la realidad jurídica, como de su fuerza vinculante.

---

[79] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 439; *Fundamentos del Derecho*, ed., cit., p. 60.

[80] DUGUIT, L., *Traité de Droit constitutionnel*, París, 1927, p. 97: "Une règle de droit s'imposant à tous gouvernants et gouvernés, État et sujets, se cançoit sans qu'il soit nécessaire de la rattacher à un principe supérieur d'odre métaphysique; que, d'autre part, cette règle existe sans l'intervention de l'État, qu'en d'autres termes, une règle économique ou morale devient à un certain moment règle de droit sans l'intervention de l'État".

[81] REALE, M., *Fundamentos del Derecho*, ed. cast., p. 58.

Dicho principio, a decir de Reale, se convierte en el *Deus ex machina del objetivismo jurídico social de Duguit*[82], en virtud del cual, se pretenden resolver todos los problemas planteados por la convivencia social, justamente representada en el fenómeno jurídico. Pretende ser un principio de naturaleza social, y no de carácter ético-moral; basado en la inherente sociabilidad del ser humano. Pues bien, esta peculiaridad se convierte en el fundamento de la solidaridad en Duguit. De tal modo, que desde esta perspectiva de la sociabilidad humana, se considera al hombre como un ser no autosuficiente, sino en constante dependencia -mecánica y orgánica- de otros semejantes. Cada hombre tiene unas actitudes diferentes, por lo que toda sociedad o grupo social, partiendo de esta diferenciación cualitativa, se organiza según este presupuesto, fruto del cual se explica la distribución del trabajo: "Lo que constituye la sociedad y le da estructura es la división del trabajo"[83]

Duguit se vanagloria, según expone Reale, de no haber necesitado recurrir a ningún concepto metafísico para llegar a asentar las bases del principio de solidaridad, pues, según su opinión se basa en una realidad de carácter empírico-causal, como cualquier otra norma, ya sea natural o social. Aunque reconociendo, por otra parte, que existen diferencias sustanciales entre las leyes sociales y las naturales. La diferencia reside, básicamente, en el *nexo teleológico o de finalidad* que da fundamento a las primeras.

---

[82] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 445 y ss.; Fundamentos del Derecho, p. 59: "La solidaridad social es el punto de partida y de llegada de toda su concepción acerca del Derecho, y asimismo la fuente fecunda en donde se elabora la obligatoriedad de las normas y el fin al que tienden todos los ordenamientos jurídicos positivos: allí donde Durkheim dice *conciencia colectiva*, Duguit dice *solidaridad social*"

[83] Nótese, según advierte Reale, la similitud de sus planteamientos con la tesis defendida por Durkheim en su obra *La división del trabajo social*, op. cit.

Las leyes sociales traducen la búsqueda del hombre en la realización de ciertos fines, orientando la "solidaridad" de la que nos habla Duguit, en una dirección u otra". Ahora bien, las leyes finales pueden clasificarse, según su exposición, en tres tipos: *Las económicas* (cuyo incumplimiento afecta al ámbito de lo privado), *las morales* (afecta al ámbito privado-individual), y las *jurídico-sociales* (cuyo "minimum ético" quiere ser preservado a nivel social). Por lo que afirma, "una regla económica o moral se vuelve norma jurídica cuando en la conciencia de la masa de los individuos, que componen un grupo social dado, penetra la idea de que el grupo o los detectores de la mayor fuerza pueden intervenir para reprimir las violaciones de esa regla"[84].

Varias observaciones merecen estos últimos planteamientos por parte de Reale:

- Para lograr fundamentar su concepto de solidaridad social, Duguit tiene que recurrir, finalmente, al innatismo del *sentimiento de lo justo*, pues si no, no se explicaría que de la mera convivencia social, sin ninguna otra motivación, brote espontáneamente el valor de la justicia, como un bien albergado y perseguido por las normas ético-sociales-jurídicas. En palabras de Reale: Duguit que era un espíritu verdaderamente original ..., debido a la insuficiencia de sus presupuestos metodológicos, sintió, con el correr del tiempo, que la simple idea de solidaridad no era suficiente para explicar el fenómeno jurídico, recurriendo, a dos concepciones muy significativas. La primera de ellas es que todo hombre alberga un sentimiento de Derecho, afirmación desconcertante que nos reconduce hasta las matrices del Derecho Natural"[85].

---

[84] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 445-446. V. DUGUIT, *Traité de Droit Constitutionnel*. París, 1928, p. 53 y ss.

[85] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 451.

- Por otra parte, su afirmación de que las normas sociales sólo se vuelven jurídicas en el momento en que interviene la coacción social, imponen a su concepción del Derecho un sello pragmatista y relativista difícil de mantener, por lo que tendrá que recurrir al principio de solidaridad basado, a su vez, en el de "sentimiento de lo justo", antes expuesto. "Todo esto demuestra", a decir de Reale, "que su pretendida explicación de la experiencia jurídica en términos de pura relación fáctica, claudica en sus puntos esenciales", pues, tanto los "elementos lógicos-normativos" como "los axiológicos, acaban por volverse ingredientes indispensables en su doctrina"[86].

Resumiendo, a pesar del mérito reconocido a la doctrina de Duguit, en él se refleja de forma especial, las insuficiencias de los planteamientos empiricistas radicales, claramente representados en su sociologismo jurídico. El hecho por sí solo, por más que se empeñen sus partidarios, no es capaz de explicar por qué obligan los valores, "el hecho por sí solo no obliga. La solidaridad es un hecho, y, como hecho, no envuelve direcciones de comportamiento"; "sin la distinción entre ser y deber ser no se comprende de manera clara la razón de la obligatoriedad del Derecho y la propia vida de la naturaleza jurídica". "En el fondo, Duguit reduce el mundo de los valores al mundo del ser", "como si del ser pudiese resultar el deber ser"[87].

Este es, *grosso modo*, el planteamiento general defendido según Reale por el sociologismo jurídico, mostrándose la imposibilidad y contradicciones de sus planteamientos. Críticas que quieren verse superadas en su propia interpretación del Derecho, que tras su análisis crítico-histórico, no podrá comprenderse más que como una realidad integral que dé cuenta de todos los elementos que le son esenciales. Pues lo contrario, hipostasiar uno por encima del otro, como el caso que acabamos de

---

[86] REALE, M., *Ibid*, p. 451.

[87] REALE, M., *Ibid.*, p. 453-454.

analizar, no nos conduce más que a interpretaciones reduccionistas y unilaterales de la realidad jurídica.

3.3-. Normativismo jurídico.

A) Normativismo jurídico en Kelsen.

Como ejemplo representativo del normativismo jurídico, "postura unilateral del Derecho con especial insistencia en la norma como modelo jurídico por excelencia", sitúa Reale la teoría de Kelsen, mundialmente conocida como "Teoría pura del Derecho". Muchos son los estudios y referencias que dedica a su obra, pues según sus palabras, "hablar de Kelsen es hablar, sin duda alguna, de uno de los mayores jurisconsultos o de los mayores jusfilósofos dentro de nuestro siglo"[88]. Nos ocuparemos en este momento, a la luz de sus reflexiones[89], de analizar la vinculación de Kelsen al "Normativismo jurídico", así como las críticas, que desde la visión integral del Derecho realeana, pueden hacerse a su teoría.

En primer elemento que cabe tener en cuanta antes de desarrollar su pensamiento, a decir de Reale, consiste en comprender y valorar el origen de su obra

---

[88] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 195, donde continúa, "la personalidad de Kelsen es tan significativa que acostumbro a decir que su contribución filosófico-jurídica funciona como una especie de meridiano de Greenwich para determinar la posición de nuestros pensadores, conforme se está más cerca o más lejos de Kelsen". Todas las páginas dedicadas en este trabajo a su pensamiento profesan una profunda admiración por su obra y por su persona, a quién tuvo "la fortuna de conocer personalmente y de admirarlo no sólo como hombre, sino como autor siempre vigilante de su propio pensamiento"

[89] Como ya hemos dicho son muchas las alusiones y estudios de Reale sobre la obra de Kelsen, pueden destacarse, sin embargo, el cap. XXXII de su *Filosofia do Direito* titulado "El Normativismo Lógico de Hans Kelsen e a Eficacia do Direito" pp 456-480, las reflexiones dedicadas al análisis de la doctrina del primer pensamiento de Kelsen en *Fundamentos del Derecho*, pp. 121-127, o, al estudio evolutivo del pensamiento de Kelsen en su trabajo *Nova fase do Direito Moderno*, titulado "El tercer Kelsen", pp. 195-208.

en su justo contexto. Desde esta perspectiva se comprende la aparición de su obra fundamental *La teoría del Derecho*, como conclusión de un "movimiento de purificación de lo jurídico", frente a la aparición indiscriminada de elementos metajurídicos que pretendían monopolizar las explicaciones sobre la realidad jurídica, tales como la Sociología, la Psicología, la Filosofía, ... De ahí las siguientes palabras con las que inicia la obra arriba mencionada: "La teoría pura del Derecho es una teoría del Derecho positivo", así denominada porque "quería asegurar un conocimiento dirigido únicamente al derecho, y porque quería eliminar de este conocimiento todo lo que no pertenece a ese objeto exactamente determinado como derecho"; o estas otras posteriores: "Únicamente separando la teoría del derecho de la filosofía de la justicia y de la sociología será posible establecer una ciencia jurídica específica"[90].

Por lo que, según Reale, el primer acercamiento a su obra debe iniciarse desde este "contexto general de purificación del Derecho", en la búsqueda de aquel elemento que sea exclusivo del ámbito jurídico, sin negar la existencia de otras investigaciones metajurídicas. Este elemento específico del Derecho, según afirma, es la "norma jurídica", manteniéndose fiel a la gran línea de interpretación normativista del Derecho que hemos venido analizando, desde la Escuela de la Exégesis hasta la Analitical School representada por Austin, culminado con el movimiento del positivismo lógico[91].

Desde esta primera preocupación depuradora del Derecho, afanado en determinar "las estructuras y categorías lógicas de la ciencia jurídica", puede apreciarse, por otra parte, su fuerte vinculación a la filosofía kantiana, en concreto al "neokantismo

---

[90] KELSEN, H., *Teoría General del Derecho y del Estado*, trad. cast. Eduardo García Máynez, México, 1969, Prólogo, p. VIII.

[91] Sobre la vinculación de Kelsen con estas corrientes V. GARCÍA MÁYNEZ, E., *Algunos aspectos de la doctrina kelseniana: Exposición y crítica*, Porrúa, México, 1978; LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Kelsen: estudio crítico de la Teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*, Bosch, Barcelona, 1933; HART, H.L.A., *Una visita a Kelsen*, trad. cast. Javier Esquivel, México, 1977.

de la Escuela de Marburgo en la línea de Cohen y Natorp"[92]. Manteniéndose fiel al formalismo kantiano, y preocupado por encontrar un fundamento lógico racional para el Derecho, la primera tarea consistía en determinar con precisión la naturaleza de la norma jurídica, pues según hemos dicho, ésta era para él el elemento esencial del Derecho.

El principio fundamental del que se parte en este análisis, debido al influjo metodológico de la Escuela neokantiana, es la distinción primera y básica entre ser y deber ser, perteneciendo la ciencia del Derecho, como ya Kant había señalado, al ámbito del deber ser. Desde esta primera convicción, afirma Reale, "llega Kelsen a su primera afirmación fundamental: La ciencia jurídica, según la Teoría Pura, es una ciencia del deber ser y, siendo así, su naturaleza es puramente normativa"[93]. Lo cual supone admitir dos tipos de investigaciones sobre la realidad jurídica: las que indagan las conexiones causales que se operan entre los hechos o los comportamientos jurídicos (como la Sociología jurídica, o el Derecho Natural en cuanto pretende determinar el contenido de las normas jurídicas), y las que se ocupan en su puridad del análisis de las normas. Ahora bien, este análisis no puede ser de contenidos (propio de las ciencias empírico-causales), sino lógico y formal, en cuanto pretende encontrar el fundamento último que las legitima.

El dualismo conceptual entre ser y deber ser, constituye, pues, el punto de partida en el pensamiento de Kelsen, así como la imposibilidad lógica de derivar uno de otro; de ahí la diferencia entre *validez de una norma* -investigación que pertenece al ámbito del deber ser- y su *eficacia*, asunto que pertenece a la efectiva adecuación de la norma y la realidad, y por tanto al terreno del ser. La ciencia jurídica, como

---

[92] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 197.

[93] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 459.

ciencia del deber ser, no se ocupa propiamente del problema de la eficacia, sino del carácter puramente indicativo y descriptivo de las normas: El principio de imputabilidad.

Escribe Kelsen al respecto: "La regla de derecho establece una relación entre una condición y una consecuencia, afirmando que si la condición se realiza, la consecuencia debe ser. Pero esta expresión "debe ser" está desprovista de todo sentido moral. Tiene un sentido lógico. La relación que ella establece tiene el carácter de una imputación, mientras que en la ley natural hay una relación causal entre la condición y la consecuencia"[94]. Dos importantes consecuencias pueden extraerse de esta afirmación:

1-. **Ausencia de contenido axiológico en la ciencia del Derecho** (frente a la concepción iusnaturalista), lo que implica a su vez, una **clara diferencia entre Derecho y Moral**. De ahí las siguientes palabras de Kelsen: "La teoría pura del Derecho se esfuerza por eliminar este elemento ideológico al atribuir una definición de la norma jurídica totalmente independiente de la noción de norma moral y al afirmar la autonomía del derecho respecto de la moral"[95].

Frente al iusnaturalismo tradicional escolástico, para el cual solo es Derecho el derecho justo, Kelsen, al afirmar la autonomía del Derecho positivo, desvinculará a éste de cualquier contenido axiológico; su contenido es exclusivamente lógico-formal, y por lo mismo indicativo-prescriptivo: Imputando unas consecuencias en virtud de la práctica de un determinado acto. Pero sin detenerse a analizar su contenido axiológico, pues su naturaleza, como teoría pura de las normas jurídicas, es de carácter lógico-

---

[94] KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, Editora Universitaria, Buenos Aires, 1976.

[95] KELSEN, H., *Ibid.*, pp. 67-68.

transcendental (en concreto análisis del deber ser como categoría lógico-transcendental) en el sentido que ya Kant había dado a este término.

2-. **Carácter hipotético de norma jurídica.** Si la norma jurídica no preceptúa ningún contenido determinado, sino que se limita a indicar modos de conducta posibles, significa que ésta ha de ser concebida con un valor meramente hipotético; disciplinando el comportamiento humano según diferentes opciones, entrelazándose unas con otras según diferentes posibilidades.

Por otra parte, aun manteniéndose en la sola validez formal de las normas jurídicas, cabe preguntarse, señala Reale, ¿por qué vale una norma jurídica?. Todas las normas no pueden limitarse a indicar, se necesita presuponer una fundamental o primera que dé consistencia al resto del ordenamiento. Esta es la *norma fundamental*, que "indica cómo se crea un orden al cual corresponde, en cierta medida, la conducta efectiva de los individuos a quienes rige"[96].

Su recurso a la "ley fundamental" es interpretado por Reale, como un "presupuesto de orden jurídico positivo sobre el que se asienta su sistema", "como el punto lógico de apoyo de toda la validez del sistema: el supuesto fundamental, consistente en darse como válido lo que el primer órgano constituyente manifestó como expresión de su voluntad"[97]. Ahora bien, precisa Kelsen, "no es necesario que haya una concordancia completa y sin excepción entre un orden normativo y los hechos a los cuales se aplica", es más, concluye, "por el contrario, debe haber la posibilidad de una discordancia"[98].

---

[96] KELSEN, H., *Ibid.*, p. 141.

[97] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 467.

[98] KELSEN, H., *Teoría Pura del Derecho*, p. 141.

Precisamente en torno a esta problemática relación aquí apuntada entre validez y efectividad del Derecho, cifra Reale sus reflexiones críticas sobre el normativismo jurídico de Kelsen, afirmando una evolución importante en su pensamiento.

B) El segundo Kelsen.

A decir de Reale, existe una segunda fase en el pensamiento de Kelsen, que comienza propiamente, "cuando contesta a las críticas que había recibido sobre su excesivo formalismo", haciéndole apartar del mundo de los juristas y de la verdadera experiencia del Derecho. Otro elemento que señala como fundamental, fue su contacto con la cultura anglosajona, así como con el área del *common law*. Ambos acontecimientos, afirma, "influyeron decisivamente en su concepción del Derecho y del deber ser", que, progresivamente, "van adquiriendo un sentido más dinámico, poniendo de manifiesto su carácter metodológico funcional"[99]. Hasta tal punto, "que el deber ser no se queda más en el plano puramente lógico, sino que atiende a convertirse en realidad pragmática, en momento de la vida social".

Esta evolución se traduce, piensa Reale, en una más estrecha relación entre validez y eficacia, que en el origen de su pensamiento era prácticamente inexistente, o, como mucho, formulada en los siguientes términos: "Hay, pues, una relación entre la validez y la efectividad de un ordenamiento jurídico; la primera depende, en cierta medida, de la segunda. Se puede representar esta relación como una tensión entre la norma y el hecho, pero para definirla es preciso limitarse a indicar un tope superior y otro inferior, diciendo que la posibilidad de la concordancia no debe sobrepasar un máximo ni descender por debajo de un mínimo"[100]. En las obras pertenecientes a esta

---

[99] REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, p.199.

[100] KELSEN, H., *Teoría Pura del Derecho*, p. 142.

segunda fase, entre las que sitúa *La Teoría general del Derecho y del Estado*, y la segunda edición de la *Teoría pura del Derecho*, aprecia Reale un cambio en cuanto a la compresión sobre la referida relación entre validez y eficacia.

No significa esto, sin embargo, que Kelsen abandone las tesis iniciales de su normativismo, o su recurso a la "norma fundamental" como validez formal de su sistema. Lo que se da es un cambio de dirección progresiva, "hacia una visión más pragmático-vital", más sensible a los condicionamientos económico-sociales que afectan a la realidad jurídica y, que, por lo mismo, no pueden ser totalmente ajenos al Derecho, aunque éste no se limite a ellos[101].

Entre los ejemplos que utiliza Reale para determinar el cambio producido, cita las conferencias que pronunció en Buenos Aires en 1949, donde ya se contenían algunas de las ideas que aparecerían en 1960, fecha en que publica la segunda edición de su *Teoría Pura del Derecho*. Aquí define el objeto de la Ciencia del Derecho, como "las normas jurídicas que determinan la conducta humana, *o la conducta humana en cuanto determinada por las normas jurídicas*, y esto quiere decir: la conducta humana en cuanto contenida en las normas jurídicas"[102]. En esta formulación del objeto de la Ciencia Jurídica, a decir de Reale, aun manteniéndose fiel a su normativismo, "ya puede apreciarse una cierta preocupación por los lazos de funcionalidad entre los actos

---

[101] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 199: "La norma fundamental transcendental dejaba de ser un imperativo hipotético-transcendental formal, para pasar a ser algo que en cierta manera ya se vinculaba a la experiencia, visto que ella confería validez *a priori* a una determinada constitución o a un determinado uso internacional".

[102] KELSEN, H., "La Ciencia del Derecho como ciencia social normativa" (Conferencia de 1949), en *Problemas Escogidos de la Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, 1952.

humanos y las normas jurídicas", que en el fondo se traduce en mayor preocupación por las relaciones entre el ser y el deber ser[103].

Reale acepta la posición kelseniana sobre la efectiva diferencia entre el plano del ser y el del deber ser, así como la imposibilidad lógica de pasar de uno a otro, porque "aquello que es no se transforma en aquello que debe ser". Pero también es cierto, y en esto se separa de Kelsen, que "el deber ser que jamás puede o deviene a ser algo concreto, no es sino mera quimera o ilusión, y no deber ser propiamente dicho"[104]. La solución de Reale pasa por una "correlación dialéctica entre ser y deber, estableciéndose entre ellos un "nexo de implicación y polaridad", que se traduce en "dialéctica de complementariedad" entre ambos elementos; fruto de esta tensión dialéctica, como veremos, surge la norma jurídica.

Kelsen, sin embargo, no acepta o no tiene en cuenta esta visión dialéctica del Derecho, aunque según su opinión, "no es ajeno a dicha problemática central. Su solución pasa, sin embargo, por el recurso al Poder y al "fundamento jurídico de la obligación", basado en la autoridad investida por la norma fundamental del poder de emanar normas de carácter jurídico"[105]. Aunque Reale no comparte su solución, lo importante es que en ella se pone de manifiesto la necesidad de contar con elementos de carácter empírico-factual-social, para llegar a una verdadera compresión del fenómeno jurídico, de lo contrario permaneceríamos en el más alejado formalismo conceptual.

---

[103] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 471.

[104] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 465-467.

[105] KELSEN, H., *Teoría general del Estado*, trad. Legaz Lacambra, Editora Nacional, México, 1979, p. 110-111.

Por otra parte, el cambio que Reale acusa en el pensamiento de Kelsen, es igualmente valorado por García Máynez en el trabajo dedicado a su obra, donde afirma: "Esta tesis, enfáticamente defendida por él en 1911 (se refiere a la "puridad de la norma jurídica"), es abandonada en obras posteriores; en *General Theory of Law and State*, que apareció en 1945 sostiene, con no menos énfasis, que la norma cuya ineficacia es prolongada de manera indefinida acaba por perder su fuerza obligatoria". De lo que infiere: "El principio de la absoluta independencia, en sentido lógico formal, de los dos mundos deber y deber ser, no es ya aceptado, al menos en lo que al Derecho concierne"[106].

C) El elemento axiológico implícito en la teoría de Kelsen.

Aunque es cierto que el elemento fáctico adquiere mayor relieve en la concepción final de la teoría de Kelsen, sin embargo el tercer elemento del Derecho (el elemento axiológico), a decir de Reale, "aún está subentendido", siendo más difícil de sacar a la luz[107]. La razón se debe a la insistencia de Kelsen por "mantenerse alejado de toda ideología", ya sea de tipo metafísico o político. Sin embargo, comenta Reale, esta pretensión que le lleva a una especie de "relativismo o equivalencia de todos los valores", ya es en sí misma una opción por "el liberalismo relativista escéptico"[108].

Este empeño de kelsen por mantenerse en un relativismo ideológico, ha recibido diferentes críticas, tanto a favor como en contra, en cualquier caso, ha suscitado

---

[106] GARCÍA MÁYNEZ, E., *Algunos aspectos de la doctrina kelseniana: Exposición y crítica*, Porrúa, México, 1978.

[107] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 473.

[108] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 474.

división de opiniones. Frente a los que comprenden y aceptan como positivo la neutralidad del Derecho, sirviéndose de la idea del Derecho válido al margen de la justicia, se encuentran aquellas otras corrientes iusfilosóficas para las cuales no pueden disociarse ambos elementos de una forma tan tajante y abstracta. Como sabemos, a las alturas de esta exposición, Reale comparte la opinión de los segundos, entre los que se encuentran pensadores de muy diverso signo.

Como ejemplos ilustrativos de diferentes concepciones, y en apoyo de la interpretación de Reale, podemos citar los comentarios al respecto de Legaz Lacambra o de Hart. Según el primero, "las limitaciones de la doctrina kelseniana del Estado surgen directamente de su reducción del Estado al orden jurídico, lo que plantea una serie de cuestiones *metajurídicas* que exigen su agrupación sistemática en una doctrina *metajurídica* del Estado anterior a la *Teoría pura del Derecho*"[109]. Es decir, aunque Kelsen no quiera admitirlo, según Legaz, la sola consideración normativista del Derecho, no explica ni puede dar cuenta de su complejidad. La razón es obvia desde su planteamiento, para explicar el problema fundamental de la obediencia o no a la ley, o lo que es lo mismo, de la legitimidad del Derecho, es preciso contar con un elemento axiológico, o más que eso, con una indagación filosófica que busque su fundamento: "La teoría del Estado, si ha de ser completa, no puede detenerse en la estructura de las instituciones, sino que ha de penetrar en sus contenidos; el análisis jurídico se completa con la indagación filosófica"[110].

---

[109] LEGAZ Y LACAMBRA, L., "La insuficiencia de la Teoría kelseniana del Estado", en *Kelsen: Estudio crítico de la Teoría Pura del Derecho y de la Escuela de Viena*, Bosch, Barcelona, 1963, p. 295.

[110] LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Ibid.*, p. 295.

A propósito de las relaciones entre Derecho y moral, aunque desde un planteamiento diferente, objeta del mismo modo Hart la incompatibilidad sentada por Kelsen entre Derecho y reflexión sobre su contenido. En su opinión "no es cierto que el jurista sea ajeno o no pueda ocuparse del conflicto entre moral y derecho" (o entre normas vigentes por colisión de deberes); tampoco acepta que el abordar el problema de la legitimidad del Derecho esté en contradicción con el plano de la normatividad, o del Derecho válido; ambos planteamientos no son contradictorios sino igualmente posibles[111].

Ya para concluir, añadir que algunas manifestaciones del propio Kelsen, referentes a sus últimas expresiones sobre la sociedad[112], el Estado, la Democracia, dan pie a pensar en la presencia implícita, de elementos axiológicos en su pensamiento. Esta es, al menos, la opinión de Reale, que llega a admitir la presencia de un tercer Kelsen, preocupado, fundamentalmente, por la problemática "metajurídica"[113]. Por lo que concluye sus reflexiones con una doble afirmación:

- Desde una completa y plena compresión del Derecho en la doctrina de Kelsen, "no se excluye, sino que antes están implícitos" tres órdenes diferentes de pesquisas", como también J. Kunz admite: Una en la "base de la Teoría pura del Derecho", otra al lado de una Teoría de la Justicia y otra de la Sociología

---

[111] HART, H.L.A., *Una visita a Kelsen*, versión cast. de J. Esquivel, México, 1977.

[112] Así por ejemplo en su *Teoría General del Estado* utiliza expresiones como: "El mundo de lo social en su totalidad, del cual el Estado no es más que una de sus partes, es un mundo del espíritu, un mundo de valores, es precisamente el mundo de los valores", ed. cit., p. 20.

[113] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, precisamente el estudio contenido en este trabajo sobre Kelsen lleva en título significativo de "El tercer Kelsen", ocupándose detalladamente sobre la evolución de su pensamiento, pp. 195-225.

Jurídica[114]. Razón por la que lo sitúa en la perspectiva de lo que denomina "tridimensionalismo genérico o abstracto del Derecho", concepción a la que haremos referencia en el próximo capítulo[115].

- Por más que Kelsen quiera mantenerse fiel en un plano exclusivamente normativista, no logra evadirse de los otros elementos integrantes del Derecho: Hecho (eficacia) y valor (axiología), poniéndose de manifiesto, una vez más, la unilateralidad de cualquier planteamiento jurídico que pretenda hipostasiar cualquiera de sus elementos.

4-. Conclusiones sobre el análisis crítico-histórico de las concepciones iusfilosóficas estudiadas.

Habíamos iniciado este segundo capítulo, con el propósito de desarrollar la segunda fase del método fenomenológico empleado por Reale, en el estudio de la realidad jurídica. El segundo momento del método realeano, frente a la reflexión pura transcendental husserliana, propone una reflexión histórico-crítica-axiológica, a través de la cual pudiésemos llegar a una concepción del Derecho teniendo en cuenta todos los elementos que se nos habían manifestado en la primera fase.

Por otra parte, esta reflexión histórica sobre el Derecho, nos ha puesto en contacto con las diferentes maneras de entender la realidad jurídica como fenómeno

---

[114] KUNZ, J., "sobre a problemática da Filosofia do Direito nos meados do século XX", en la *Revista da Faculdade de Direito de S. Paulo*, 1951.

[115] REALE, M., "A visão integral do Direito de Kelsen", en *Direito Natural/Direito Positivo*, Saraiva, S. Paulo, 1984, pp. 58-74.

universal del espíritu humano. De su análisis detallado y crítico, Reale extrae una serie de conclusiones fundamentales que marcarán el rumbo hacia su propia comprensión del problema.

1ª-. Que todas las concepciones analizadas vienen a reconocer la existencia de tres elementos integrantes de la realidad jurídica, puestos de manifiesto en la primera parte de su investigación (análisis fenomenológico de la realidad jurídica): Hecho, valor y norma.

2ª-. Que una gran parte de las teorías explicativas sobre la realidad jurídica, ofrecen explicaciones unilaterales o reduccionistas, al centrarse en uno solo de sus niveles o elementos, con exclusión u olvido de los demás.

3ª-. Que junto a estas concepciones, como una exigencia general de nuestro tiempo, se impone la necesidad de una comprensión integral del Derecho, que tenga en cuenta todos sus elementos (hecho, valor y norma), y que, por lo mismo, no puede ser más que de naturaleza tridimensional. Problemática que pasamos a desarrollar en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO IV. TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO: DIFERENTES MANIFESTACIONES.

1-. Diferentes manifestaciones de la teoría tridimensional del Derecho: Su contexto genérico.

2-. Tridimensionalismo genérico o abstracto. Principales manifestaciones.
2.1-. Tridimensionalismo en Alemania.
A) Emil Lask.
B) Gustav Radbruch.
2.2-. Tridimensionalismo en Italia.
A) Icilo Vanni y Giorgio Del Vecchio.
B) Norberto Bobbio.
C) Giuseppe Lumia y Dino Pasini.
D) Luigi Bagolini.
2.3-. Tridimensionalismo en la cultura ibérica.
A) Legaz y Lacambra.
B) Recaséns Siches.
C) Eduardo García Máynez.
D) Carlos Cossio.

3-. Tridimensionalimo específico.
3.1-. Deficiencias del tridimensionalismo genérico: El tridimensionalismo específico como alternativa.
3.2-. Diferentes manifestaciones del tridimensionalismo específico.
A) Trilateralidad estática de Wilhelm Sauer.
B) Tridimensionalismo integrativista de Jerome Hall.

CAPÍTULO IV

TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO.

1-. Diferentes manifestaciones de la Teoría Tridimensional del Derecho: Su contexto genérico.

La teoría Tridimensional del Derecho se presenta, en primer lugar, como conclusión necesaria en torno a dos investigaciones previas:

1ª-. Como conclusión al estudio fenomenológico sobre la realidad jurídica, en el que se descubrió su esencial naturaleza tridimensional (capítulo segundo)[1].

[1] Tema que abordaremos a lo largo de este capítulo.

2ª-. Como necesidad puesta de manifiesto tras la reflexión crítico-axiológica sobre las diferentes interpretaciones del Derecho (capítulo tercero).

De donde se deduce la necesidad de una comprensión integral del Derecho, acorde a su naturaleza tridimensional, tal como acabamos de analizar en los dos capítulos anteriores. Aunque puede afirmarse que Miguel Reale ha sido el iniciador[2] de esta comprensión del Derecho, su teoría se sitúa, según él mismo nos manifiesta, al lado de otras corrientes que partieron de presupuestos semejantes[3]; reflejo, por otra parte, de las tendencias iusfilosóficas de "nuestro tiempo", que, al igual que en el marco de la Filosofía en general, se caracterizan por su evolución hacia la concreción histórico-cultural de sus planteamientos, tal como expusimos en la primera parte de nuestro trabajo.

De hecho, como es costumbre en sus reflexiones, parte de un análisis previo y detallado sobre dicho fenómeno en su contexto histórico-jurídico, ofreciéndonos una completísima visión panorámica sobre las diferentes concepciones tridimensionales[4]. Este primer contacto con el tridimensionalismo, nos ayudará a situar su teoría en el marco adecuado, a la par que nos ofrecerá una visión general de los problemas que intenta resolver, mostrando la insuficiencia de ciertas doctrinas tridimensionalistas que se limitan o ofrecer una comprensión tricotómica del Derecho, frente a la integralidad que se persigue. Dedicaremos los dos capítulos siguientes a dilucidar estas cuestiones ahora apuntadas. Hemos creído oportuno dividir su contenido en dos partes o capítulos,

---

[2] Muchos son los testimonios que comparten esta opinión, como se verá en el siguiente capítulo, sirvan como ejemplo las declaraciones de LEGAZ Y LACAMBRA, L, en su artículo "Dos libros del Profesor Miguel Reale", en *Revista Brasileira de Filosofía*, vol. XXI, fasc. 81, pp. 3-8.

[3] *Ibid*,. p. 3: "El autor (se refiere a Miguel Reale) no pretende ni mucho menos haberse sacado de la manga el tridimensionalismo; no recaba para sí ninguna exclusiva por derechos de autor. (...) El propio Reale dedica un capítulo del libro al estudio de la teoría tridimensional en Alemania..., en Italia, ...en Francia"...etc

[4] Tanto en su *Teoria Tridimensional do Direito*, caps. 2 y 3, pp. 23-53; como en *Filosofia do Direito*, caps. XXXIV y XXXV, pp. 511-555.

por la transcendencia que dichas investigaciones tienen, no sólo en su propio pensamiento, sino en la comprensión actual del Derecho.

El siguiente capítulo estará dedicado a la exposición de los rasgos generales del tridimensionalismo jurídico, así como a sus diferentes manifestaciones; reservando, para un próximo capítulo, el estudio de su propia teoría.

En general, todas las concepciones tridimensionales, lleven o no esta denominación, se caracterizan, afirma Reale, por la aceptación de los tres niveles o dimensiones *supra* indicados: "usualmente indicados con las palabras *hecho, valor y norma*[5]; así como por la intención de superar las concepciones unilaterales del Derecho en busca de una comprensión integral de la misma"[6], aunque no siempre lo consigan, como veremos.

Pero si bien todas parten de este principio común, no todas han comprendido del mismo modo la relación entre estos elementos, dando lugar a diferentes concepciones e interpretaciones, que pueden agruparse en torno a estas dos denominaciones:

1-. **Tridimensionalismo genérico o abstracto**, que comprende aún la relación en términos abstractos o antinómicos.

2-. **Tridimensionalismo específico**, que representa un grado posterior de desarrollo, caracterizado por la superación del análisis abstracto y antinómico. Seguidamente nos ocuparemos de su estudio, matices y diferencias, ubicando el lugar en el que se sitúa la teoría de Miguel Reale.

---

[5] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, . 23.

[6] *Ibid.*

2-. Tridimensionalismo Genérico o Abstracto. Principales manifestaciones.

Está integrado por aquellas concepciones tridimensionalistas que, aunque diferencian claramente entre los tres elementos indicados, comprenden su relación aún en términos abstractos o antinómicos, según qué casos.

2.1-. Tridimensionalismo en Alemania. Escuela Sudoccidental: Lask y Radbruch.

Inicia Reale este recorrido por las diferentes posiciones del tridimensionalismo genérico, con la corriente jurídica ligada a la Escuela Sudoccidental alemana, no sólo con el propósito de seguir un orden cronológico, dice, sino por su "importancia fundamental en la historia de las Ideas contemporáneas"[7]: Centrándose en el Trialismo de Lask y de Radbruch.

A) Emil Lask (1875-1915).

Lask parte de un profundo estudio en su *Filosofía Jurídica* del historicismo jurídico y del iusnaturalismo, llegando a la conclusión de que es preciso superar ambas tendencias por tratarse de dos extremos que la Filosofía del Derecho debe evitar[8].

Tanto el Derecho Natural, como el historicismo de base empírica, incurren, en su opinión, en el mismo error de "absolutización" de uno de los elementos del Derecho: El primero el del valor, destruyendo la aportación de lo empírico, al someterlo a su adecuación; y el segundo, el hecho, olvidándose de los principios (valores) fundamentales que lo sustentan, trayendo como consecuencia la destrucción misma de la Filosofía como fundamento del Derecho.

---

[7] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 515.

[8] *Filosofía Jurídica*, trad. castellana de R. Goldsmidt, Depalma, Buenos Aires, 1946.

Una vez sentada su oposición, Emil Lask propone la "síntesis de ambas corrientes iusfilosóficas", como punto central de su doctrina: "Síntesis necesaria de *racionalismo* e *irracionalismo*, *idealismo y realismo*, gracias al carácter intencional de las categorías, siempre referidas a un contenido real o ideal ajeno a ellas"[9]. El término "intencionalidad", de origen husserliano, se incorpora, pues, a su vinculación originaria con la Filosofía de los Valores de Windelband y de Rickert, de cuya conexión surge su concepción de la "cultura", como categoría explicativa de la realidad humana en todas sus manifestaciones, siendo la del Derecho una de ellas.

De lo que podemos concluir, que para Lask la ciencia del Derecho es una más de las ciencias culturales, por lo que sus contactos con lo real se harán siempre desde la óptica de algún valor. Ahora bien, advierte R. Paniagua en su *Historia del Pensamiento Jurídico*, en este "contacto con lo real" puede ponerse el acento sobre el elemento empírico al que se refiere, o sobre el valor que le da significación y que lo convierte propiamente en un fenómeno cultural[10]. Frente a esta antítesis -realidad-valor-, Emil Lask quiere situarse, según afirma Reale, en el camino intermedio de la cultura, como espacio donde quedan vinculadas, a la par que superadas, ambas antinomias.

El Derecho, como realidad cultural, puede ser estudiado según Lask desde una triple perspectiva:

a) Como realidad impregnada de significaciones normativas objetivas: Objeto de la Jurisprudencia o Ciencia del Derecho.

b) Como hecho social: Objeto de la Sociología Jurídica.

---

[9] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 516.

[10] RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. Mª., *Historia del Pensamiento Jurídico*, pp. 480-81.

c) Como valores o significaciones, haciendo abstracción de la realidad a la que se adscriben: Objeto de la Filosofía del Derecho[11].

Estas diferentes disciplinas o ciencias del Derecho, no se entienden como actividades contrapuestas, sino que propone una "concepción sistemática", lo cual implica el reconocimiento de una cierta correlación entre ellas. No quiere decirse, sin embargo, que estas tareas se identifiquen, lo que hay es una compenetración entre ellas: "La totalidad de los objetos captables por el Derecho se cubre, en cierto modo, como con un manto teleológico; lo metodológicamente relevante en esto es que el mundo formado jurídicamente, conoce posibilidades de estructuración totalmente distintas, inauditas para la consideración gnoseológica y culturalista, y, a menudo, también para las consideraciones de la vida, y conoce nuevas síntesis"[12].

A pesar de su necesaria correlación, sin embargo, estas actividades discriminadas no se identifican; los valores a los que se refiere la Filosofía Jurídica son distintos de los de la Jurisprudencia: Los primeros son puros y abstractos, los segundos, por el contrario, son los que se derivan del establecimiento de un Derecho Positivo[13]. Pero ni unos ni otros pueden tampoco separarse de la realidad empírica, pues para Lask no hay más que una especie de Derecho, *la realidad que se desarrolla históricamente*.

Por esta relación implícita entre los tres elementos arriba mencionados, aunque como decimos, aún antinómica, Reale incluye la explicación jurídica de Lask dentro del tridimensionalismo, pero aún en el marco de una "imprecisa tridimensionalidad genérica"[14].

---

[11] REALE, M., Filosofía do Direito, p. 516. V. Lask, E., Filosofía Jurídica, pp.

[12] LASK, E., *Filosofía Jurídica*, p. 71.

[13] "La Jurisprudencia produce todo lo que le es necesario para el dominio de su tarea práctica, mediante un mundo de conceptos propios que le son exclusivos". Lask, E., O. c., p. 86.

[14] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 518.

B) Gustav Radbruch (1878-1949).

Considera Reale que las insuficiencias del tridimensionalismo genérico se revelan aún con más fuerza en el caso de la teoría iusfilosófica de Radbruch, debido a que se mantuvo más fiel a las tesis iniciales de kantismo[15].

Al igual que Lask, Radbruch centra sus investigaciones en torno al término "cultura", como "categoría intermedia entre la naturaleza y el mundo de los valores. Entendiendo el Derecho, al igual que Lask, como una realidad cultural referida a valores[16]. También su teoría pretende solucionar el fuerte dualismo existente entre empirismo e idealismo jurídico, entre el mundo del ser y del deber ser.

Frente a este dualismo propone Radbruch tres diferentes maneras posibles de contemplar el Derecho, manifestándose, de este modo, la tridimensionalidad como una característica esencial del culturalismo jurídico[17]. En su *Filosofía del Derecho*, tras una reflexión sobre este asunto concluye: "Tres posibles consideraciones del derecho se nos han dado: La consideración que se refiere a los valores, consideración del Derecho como hecho cultural -nos da la esencia de la *Ciencia del Derecho*-; la consideración valorativa, consideración del Derecho como valor cultural - ella caracteriza la *Filosofía del Derecho*-; la consideración del Derecho superadora del valor, la consideración de su esencia o de su esencialidad -que es el tema de una *Filosofía religiosa del Derecho*"[18].

---

[15] REALE, M., *Filosofía do Direito*, pp. 520-524. V. *Teoría Tridimensional do Direito* pp. y *Fundamentos do Direito*, en esta última expone las líneas generales su pensamiento.

[16] "El concepto de Derecho es un concepto cultural, o, lo que es lo mismo, un concepto de una realidad referida a valores, una realidad cuyo sentido consiste en estar al servicio de los valores. El *Derecho es la realidad que tiene el sentido de servir al valor jurídico, a la Idea del Derecho*". Radbruch, G., *Filosofía del Derecho*, p. 44.

[17] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 521.

[18] Ibid., p. 12.

A esta discriminación puede unirse otra que juzga el Derecho, no desde una óptica valorativa, como las anteriores, sino como una realidad fáctica más, como un hecho intercalado en una serie causal, como efecto y causa de otros hechos, "es decir, como hecho causado y productor todavía de ulteriores hechos, sin tratar la ciencia del Derecho en sentido estricto, sino *la teoría social del Derecho* (George Jellinek): Historia del Derecho, Derecho comparado y Sociología del Derecho"[19].

En resumen, podemos hablar de tres o cuatro posiciones posibles ante el Derecho, según se tenga en cuenta o no su contemplación religiosa: Desde la **Jurisprudencia** o **Ciencia del Derecho**, desde la **Filosofía del Derecho** y desde la **Sociología Jurídica**. Pero lo que verdaderamente interesa destacar a Reale, es cómo entiende la relación entre estos elementos, pues de su solución se deducirá o no una comprensión tridimensional del problema. Asunto, por otra parte, que está conduciendo esta exposición.

Pues bien, las relaciones entre estas tres posiciones señaladas, son, según Radbruch, "irreductibles y antinómicas". Es decir, las pesquisas del filósofo, del jurista y del sociólogo, se desenvuelven en planos distintos, obedeciendo a estructuras y a principios metodológicos diversos, de manera que se llega, al final, a la conclusión de que hay tres tipos de validez entre sí antinómicas: La validez jurídica, la validez social y la validez ética[20].

Destaca Reale la "sutileza" con la que distingue entre los tres ámbitos del Derecho (filosófico, sociológico y normativo-jurídico), señalando sus antinomias, así como los absurdos en que se incurriría si fuesen fielmente seguidas. Se trata, en realidad, de tres tipos de problemas o exigencias contenidas en la Idea de Derecho -

---

[19] Ibid., p. 146.

[20] REALE, M., *Filosofia do Direito*. p. 521.

justicia, finalidad y seguridad jurídica-, entre las cuales la historia nos revela constantes contradicciones, desplegándose simultáneamente, sin que ninguno pueda excluir a los demás, sino que deben integrarse y contrarrestase todos mutuamente[21].

De esta situación antinómica, se deduce lo que Radbruch denomina *relativismo jurídico*, pues las diferentes opciones en la resolución de las relaciones apuntadas, no poseen en sí mismas un valor absoluto, sino relativo; dependiendo, en última instancia, "del juego libre de las actividades político-partidarias, o del hecho consumado, ofreciéndose todas ellas como soluciones posibles[22].

Pero lo que interesa destacar en este momento, teniendo que dejar al margen las consecuencias que de esta actitud se desprenden, tanto para su concepción de la justicia como en su concreción en la historia, es la triple consideración del Derecho llevada a cabo por Radbruch. Que si bien es tridimensional en el sentido genérico del término, representa una de sus concepciones más antinómicas y abstractas, pues concibe independiente y separadamente, cada uno de los tres elementos señalados.

Por lo que, podemos concluir con Reale, que tanto en un caso como en el otro (Lask o Radbruch), no hay una verdadera comprensión en términos de implicación y correlación, entre los tres elementos esenciales de la realidad jurídica, tal como lo exige una verdadera comprensión tridimensional del problema. Manteniéndose, sin embargo,

---

[21] RODRÍGUEZ PANIAGUA J. Mª., *Historia del Pensamiento Jurídico*, pp. 486-87.

[22] "En un tiempo como el nuestro se necesita valor para confesarse relativista"(...)"El relativismo filosófico-jurídico parte, pues, de la tesis de que la concepción material del Derecho justo sólo es válida bajo el presupuesto de determinada situación en la sociedad y de un sistema determinado de valores". Radbruch, G., *El Hombre en el Derecho: Conferencias y artículos seleccionados sobre cuestiones fundamentales del Derecho*, Cap. VI, *El relativismo en la Filosofía del Derecho*, Discurso pronunciado en Lyon y publicado inicialmente en "Archives de Philosophie du Droit", nº 1/2, 1934, p. 95.

como tres elementos solo integrados implícitamente (Lask), o como simple yuxtaposición de tres perspectivas entre sí irreconciliables y antinómicas[23].

2.2-. El Tridimensionalismo en Italia.

A) Icilo Vanni y Giorgio Del Vecchio.

La primera aparición del Tridimensionalismo en Italia, según explica Reale, no pasó de ser entendido como un simple "punto de vista didáctico o pedagógico, con la conocida división de la Filosofía del Derecho en Gonseología, Deontología y Fenomenología Jurídica"[24]. Siendo ejemplos representativos de esta tendencia, los estudios en cuanto a la división y la concepción de la Filosofía del Derecho de Icilo Vanni o Giorgio Del Vecchio.

Ahora bien, esta clasificación, según su opinión, no pasa de ser una mera teoría explicativo-gnoseológica, ya que no hay en ellas una verdadera comprensión tridimensional de la experiencia jurídica, tal como la entiende Miguel Reale. Por lo que esta distinción apuntada, tiene "un valor puramente formal o abstracto", impidiendo a los grandes iusfilósofos italianos, llegar a una comprensión más profunda en cuento a la estructura misma de la realidad jurídica; que, sin embargo, sí ha sido objeto de estudio en las últimas décadas[25].

---

[23] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 26.

[24] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 28

[25] *Ibid.*, p. 28.

B) Norberto Bobbio.

También la discriminación de las tareas de la Filosofía del Derecho llevada a cabo por N. Bobbio, puede inscribirse, según Reale, dentro del tridimensionalismo genérico[26]. Aunque en un principio se adscriba al neopositivismo jurídico, sin embargo reserva a la Filosofía del Derecho, una función específica no carente de sentido, como parecía asegurar el Neopositivismo de la Escuela de Viena: "Alguno podrá preguntarnos, en efecto, si la reducción de la teoría general a la ciencia y su exclusión de las funciones de la filosofía del Derecho no va a empobrecer a esta última o incluso negarla sin más. Bien, respondo a esta justísima preocupación diciendo que la filosofía del Derecho no sale de esta mutilación ni negada ni disminuida"(...)"La filosofía del Derecho tiene su propio ámbito de estudio que ninguna disciplina científica - sea particular o general, sea de contenido o formal- le puede sustraer: el problema de la justicia, es decir...el problema del valor"[27].

De donde se desprende la radical diferencia que establece entre Teoría General del Derecho o Jurisprudencia y Filosofía del Derecho[28], ocupándose aquélla del estudio científico y formal de la realidad jurídica. Por lo que pueden distinguirse tres niveles en la investigación del Derecho:

a) **La Filosofía del Derecho**, que se ocupa de la Teoría de la Justicia, o de los valores (fines) en los cuales la sociedad debe inspirarse.

---

[26] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p 29.

[27] BOBBIO, N., *Contribución a la Teoría del Derecho*, pp 87-88.

[28] "La teoría general del Derecho, por más que sea una ciencia formal, no es una disciplina filosófica. Digo "por más que", porque generalmente se ha aprovechado este carácter de ciencia formal para concebirla como filosofía del Derecho o como parte de la filosofía del Derecho". Bobbio, N., Ibid., p.82.

b) La **Sociología Jurídica**, que se ocupa de la eficacia del Derecho, es decir, de la indagación de los medios empleados para atender los fines *supra* indicados.

c) La **Teoría General del Derecho**, que se ocupa de la validez del Derecho, o de la forma a la cual los medios deben acomodarse para conseguir los fines.

Los tres criterios señalados -fines, medios y normas- según explica en su obra *Teoría della Norma Giurídica*, representan tres criterios independientes, señalando a su vez, problemas independientes el uno del otro, cuya confusión supone un error en muchas interpretaciones del Derecho[29].

Por todo lo dicho, Reale califica su doctrina como meramente "tricotómica", en cuanto admite tres niveles posibles sobre la contemplación de la realidad jurídica, pero sin establecer entre ellas una verdadera correlación esencial tal como Reale pretenderá demostrar (correlación esencial realeana entre medios, fines y norma)[30].

C) Giuseppe Lumia y Dino Pasini.

Esta exigencia de relación y concreción que propone Reale, ya puede apreciarse, en su opinión, en teorías iusfilosóficas italianas posteriores, como en Giuseppe Lumia y Dino Pasini[31].

---

[29] "Questi tre criteri di valutazione di una norma danno o rigioe a tre ordino distinti di problemi, e sino indipendenti l'uno dell'altro". Bobbio, N., *Teoría della Norma Giurídica*, p. 39.

[30] Sin embargo, recientes estudios sobre el pensamiento de N.Bobbio dan pie a pensar que su teoría camina hacia una compresión más integral del Derecho. Esta es la tesis defendida por Alfonso Ruiz Miguel en el Estudio preliminar de la traducción castellana de la obra de Bobbio *Contribución a la Teoría del Derecho*, Debate, Madrid, 1990, pp. 49-55 ("Los más recientes escritos jurídicos de Bobbio: hacia una teoría general del Derecho *estructural-funcional*, 1947-1977").

[31] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 30.

El primero de ellos, teniendo presentes las últimas manifestaciones de la teoría tridimensional del Derecho, apuesta por la necesidad de una consideración integral de la experiencia jurídica, teniendo en cuenta la multiplicidad de sus aspectos. De tal modo que el filósofo y el jurista, no se hallan entre dos realidades diferentes, por lo que "sus funciones no se excluyen mutuamente, sino que se complementan buscando una comprensión integral del fenómeno jurídico"[32].

En cuanto a Dino Pasini, distingue en la realidad jurídica la existencia de tres elementos condicionantes:

- El situacional (hecho)
- El normativo o estructural (norma).
- El teleológico o funcional (valor).

Estos elementos están relacionados, pero encuentra Reale, a pesar de los puntos en contacto con su obra, una falta de concreción y de relación en términos de dialéctica de complementariedad, por lo que los sitúa aún dentro del "tridimensionalismo específico" al que más tarde nos referiremos.[33].

D) Luigi Bagolini.

Especial atención merece en este recorrido por la Filosofía Jurídica italiana, la obra de Luigi Bagolini, por las muchas vinculaciones que les unen, aunque dedicando aquél una especial atención a la problemática axiológica.

---

[32] LUMIA, V.G., *Il Diritto tra Due Culture*, Milano, 1966, pp. 45 y ss.

[33] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 30-31.

V. PASINI, *Vita e Forma nella Raeltà del Diritto*, Milano, 1964 (donde se ponen de manifiesto los puntos de contacto con el tridimensionalismo realeano).

L. Bagolini, acorde con su comprensión de la historia y la cultura en términos de "dialéctica de polaridad", no aceptará las divisiones sectoriales del Derecho que impidan su compresión unitaria. Así en su obra *Descrittiva pura del dato giuridico-Neopositivismo e Fenomenologia*, afirma que el Derecho no puede ser visto como puro hecho, ni tampoco como pura norma; ni como norma entendida en sentido formal, ni como puro valor ideal o intencional, sino más bien como *objetivación normativa de la justicia*. Luego, prevaleciendo el "elemento axiológico sobre los demás, como integración de diferentes perspectivas"[34].

Aunque el pensamiento iusfilosófico de Bagolini no es considerado por Miguel Reale como perteneciente al ámbito de tridimensionalismo jurídico, encuentra, sin embargo, importantes puntos comunes, como:

a) Su compresión del Derecho como fenómeno cultural, entendiendo por "cultura" el conjunto de valores y de los fines últimos que se ofrecen al hombre en el ámbito social en que vive[35].

b) La correlación establecida entre cultura y técnica en términos de implicación recíproca y de polaridad, pues entre ellas existe un condicionamiento mutuo a lo largo de su desarrollo histórico[36].

---

[34] BAGOLINI, L., *Descriptiva pura del dato giuridico- Neopositivismo e fenomenologia*".
V. del mismo autor, *Giustizia e Societá*, Cap. V, "Tempo e Durata nell'esperienza Giuridica", p. 99 y ss.

[35] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 31.

[36] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 91.
V. Bagolini, L., *Dommotica, Teoria Generale e Filosofia del Diritto*, en Rev. Int. Fil. del Diritto, 1963, fase I, p. 4 y ss. y *Visioni della Giustizia Senso Comune*, Bolonia, 1968, p. 91 y ss.

c) La comprensión del Derecho no puede lograrse según esferas separadas abstractamente consideradas. Teniendo en cuenta, por otra parte, que no es posible una concreción de fines sin contar con los medios adecuados para su realización. Afirmación que lleva a Bagolini hacia la conclusión de una "Dogmática Jurídica concreta", frente a una "Lógica Jurídica abstracta o formal"[37]. Dicha concepción guarda estrecha relación con el concepto realeano de Derecho en términos de "Normativismo Jurídico Concreto", tal como estudiaremos en el siguiente capítulo.

d) Su concepción del "tiempo cultural": El tiempo en el Derecho no es unilineal, ni de continuidad homogénea e irreversible, sino una integración de pasado, presente y futuro[38].

2.3-. El Tridimensionalismo en la Cultura Ibérica.

Atención especial por parte de Reale merecen las contribuciones del tridimensionalismo iberoamericano, con cuyos autores y sus puntos de vista, le une una estrecha relación. Tal es el caso de Luis Legaz y Lacambra, E. García Máynez, L. Recaséns Siches y C. Cossio, entre los más significativos, formando parte, los tres primeros, de lo que denomina "tridimensionalismo perspectivístico".

El "tridimensionalismo perspectivístico", en un primer momento representado por Legaz Lacambra y García Máynez, surge, según su opinión, a raíz del "intento de ambos por conciliar las tesis del culturalismo y de la axiología de M. Scheler y N.

---

[37] "In fondo il problema che appare più insoluble sulla base della teoría kelseniana è quello de repparto che passa fra la voluntà del legistalatore che pone la legge, il valore del giudice che la interpreta e il volere dichi attua la condizione prevista della norma". Luigi, B., *Giustizia e Societá*, p.77.

[38] Ibid., p. 102 (sobre "la determinazione temporale del punto de vista giuridico").

Hartmann con la Teoría pura del Derecho de H. Kelsen"; "todo ello desde un perspectivismo fundamental que hunde sus raíces en el racioviltalismo de Ortega y Gasset"[39]. Aunque comparten este nexo común, seguirán planteamientos diferentes que pasamos a comentar.

A) Legaz y Lacambra.

En el importante trabajo de investigación que Legaz y Lacambra realiza sobre la obra de Kelsen[40], pone claramente de manifiesto los problemas implícitos que dejaba sin resolver la Teoría pura del Derecho, tanto de carácter fáctico, como ético-axiológicos[41]. Tanto de este trabajo como de otros posteriores, llega a la conclusión de que la realidad jurídica debe ser abordada desde tres puntos de vista o ángulos diferentes: El fenomenológico, el aporético y el ontológico.

En primer lugar, se parte del análisis fenomenológico de la realidad jurídica, incorporando el método fenomenológico en su teoría iusfilosófica, al igual que Reale; de donde obtenemos los tres elementos esenciales del Derecho: Hecho, valor y norma. Analizados estos desde una segunda perspectiva -Aporética- se revelan las posibles contradicciones entre ellos[42]. Una de estas aporías, significativamente vivenciada por Kelsen, es la que hace referencia a la validez del Derecho, ya que puede ser considerada desde tres puntos de vista: Jurídico, ético y sociológico. Problema que formulado en otros términos podría sintetizarse en torno a la siguientes cuestiones: Si

---

[39] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 529.

[40] Objeto de su tesis doctoral, publicada con el título *Kelsen: Estudio crítico de la Teoría pura del Derecho y de la Escuela de Viena*, Bosch, Barcelona, 1933.

[41] LEGAZ Y LACAMBRA, L. *Op. cit.*, pp. 295-297.

[42] LEGAZ Y LACAMBRA, L, *Filosofia del Derecho*, Barcelona, 1978.

una norma jurídica es formalmente válida, ¿debe ser incondicionalmente cumplida?, ¿incluso cuando desde el punto de vista axiológico sea contraria al ideal de justicia?, o, ¿cuando desde el punto de vista histórico social no tenga correspondencia con el vivir común?. Desde un punto de vista aporético no hay más remedio que admitir, como Radbruch, que se trata de tres perspectivas antinómicas que no pueden conciliarse.

Para superar el plano aporético, Legaz afirma que es necesario situarse desde una tercera perspectiva -la ontológica-, por encima de los puntos de vista particulares, intentando llegar a la auténtica realidad del Derecho (a su ser auténtico)[43]. Desde este tercer análisis, llevado a cabo desde la Ontología Jurídica, no llegan a resolverse aquellas antinomias inherentes a la realidad jurídica, pero sí, al menos, se tiene consciencia de ellas, buscando una posible explicación o comprensión de dichos problemas como uno de los asuntos centrales de la Filosofía del Derecho[44].

Según la interpretación de Reale, el pensamiento de Legaz evolucionó desde una posición inicialmente antinómica, hacia una comprensión más integral de la experiencia jurídica, centralizada en torno a su concepción de la persona de raíces aristotélico-tomista"[45]. En cualquier caso, concluye Reale, no encuentra en el "maestro de Madrid", una plena integración de los tres puntos de vista, que, sin embargo distingue claramente, por lo que lo sitúa aún dentro del "tridimensionalismo genérico", aunque marcado por un fuerte carácter perspectivístico[46].

---

[43] LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, "El Derecho Natural". pp. 291-332. Sobre los límites y repercusiones de su iusnatualismo V. RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del Pensamiento Jurídico en el siglo XX*, (Primeras y últimas elaboraciones iusnaturalistas de Legaz), pp. 323-338.

[44] LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Kelsen: Estudio crítico...*, Op. cit., pp. 316 y ss; *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Barcelona, 1943, p. 207 y ss.

[45] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 530; *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 40;

[46] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 40.

B) Recaséns Siches.

Lugar aparte en esta exposición ocupa Luis Recaséns Siches, el cual se adscribe en un primer momento a los parámetros del "tridimensionalismo perspectivista" inspirándose en el "raciovitalismo" de Ortega y Gasset, ejerciendo una gran influencia en el ámbito iusfilosófico latinoamericano[47]. Aunque, finalmente, según expone Reale, comparte su misma posición en los marcos del "tridimensionalismo específico", tal como puede apreciarse, dice, en su obra *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, o en su *Tratado General de Filosofía del Derecho*[48].

Las siguientes afirmaciones de Recaséns Siches ponen de manifiesto esta posición común ante el tridimensionalismo jurídico, además del profundo respeto que siente por el trabajo de Miguel Reale.

> "Algunos pensadores han puesto en duda que pueda darse un concepto unívoco del Derecho, por causa de que cabe definirlo desde tres puntos de vista diferentes, *desde el mundo ideal de los valores o de la razón*, o, como *un sistema de normas positivas elaboradas por los hombres y dotadas de una específica validez que le otorga la comunidad política, es decir, el Estado*; o, *como una determinada realidad social que produce unos especiales modos colectivos de conducta*"[49].

> Ahora bien, continúa, "en verdad eso que se llama Derecho, eso que es por antonomasia el Derecho, no consiste exclusivamente en una sola faceta de los tres aspectos indicados. Consiste, por el contrario, en un objeto que

---

[47] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 41.

[48] REALE, M,. *Filosofia do Direito*, p. 538. V. también de RECASÉNS SICHES, *Vida humana, Sociedad y Derecho*, México, 1945 y *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1975.

[49] RECASÉNS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, ed. cit., p. 157.

esencialmente contiene los tres aspectos íntimamente y recíprocamente unidos de modo inseparable, según lo ha demostrado certeramente el gran iusfilósofo brasileño Miguel Reale"[50].

Termina estas reflexiones de su *Tratado General de la Filosofía del Derecho*, con su asentimiento a una compresión integral del Derecho, en clara sintonía con el sentir de Miguel Reale: "Las tres dimensiones o elementos del Derecho no se dan como elementos yuxtapuestos, sino , por el contrario, como tres aspectos *esencialmente entrelazados, de modo indisoluble y recíproco*"[51].

Sentada la íntima relación existente entre ambos pensamientos, podría aun precisarse las notas esenciales que los conectan; pudiendo sintetizarse en torno a las dos siguientes características comunes:

1-. Comprensión del Derecho como fenómeno normativo cultural.

Para Recaséns Siches, al igual que para Reale, el Derecho es, un producto histórico-cultural más, entroncando con la gran línea del "culturalismo jurídico, tal como ya ha sido apuntado. "El Derecho, en el sentido propio y genuino de esta palabra", escribe Recaséns, "es una obra humana, es un producto de la cultura, y por ende es histórico"[52]

2-. Historicidad de la experiencia histórica.

El siguiente punto en el que ambos iusfilósofos coinciden, a decir de Reale, es "en cuanto a la historicidad esencial de la experiencia jurídica, que no excluye sino que

---

[50] *Ibid.*, p. 158.

[51] *Ibid.*, p. 161.

[52] RECASÉNS SICHES, L., *Op. cit.*, p. 161.

antes implica, el reconocimiento de las denominadas invariantes axiológicas"[53]; elementos esenciales en la comprensión final de la axiología realeana, con un papel fundamental en la concepción del Derecho y en la marcha misma de las situaciones histórico-concretas, tal como veremos en la tercera parte de nuestro trabajo.

Pues bien, Recaséns Siches, imbuido por el concepto de "razón vital", de naturaleza esencialmente histórico-contextual, siempre abierta a las circunstancias concretas de la existencia humana, no puede por menos que entender el Derecho como una actividad eminentemente histórica, y por lo mismo dependiente de las circunstancias histórico, sociales y axiológicas que condicionan la génesis normativa[54].

En fin, podemos concluir esta exposición señalando la efectiva vinculación entre ambos planteamientos filosófico-jurídicos, tal como afirma Recaséns Siches en las siguientes palabras: "Muchas son las contribuciones producidas por Miguel Reale a la filosofía jurídica contemporánea. Pero entre todas ellas tal vez una de las más importantes sea su llamada teoría tridimensional del Derecho, la cual en sustancia ha sido aceptada por muchos pensadores contemporáneos, entre ellos por quien escribe estas páginas, quien la ha incorporado a su propia filosofía jurídica"[55].

C) Eduardo García Máynez.

Reale sitúa la teoría iusfilosófica de E. García Máynez en un perspectivismo aún más radical que el de Legaz y Lacambra, ya que no se limita, según su opinión, a distinguir tres aspectos de una única realidad, o "tres especies diversas de un sólo

---

[53] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 42.

[54] RECASÉNS SICHES, L., *Tratado de Filosofía del Derecho*, "La razón vital y la razón histórica", p. 141 y ss.

[55] RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Porrúa, México, 1963, 2 vols, p. 553

género", sino que mantiene la existencia de tres "nociones distintas e irreductibles entre sí": La del *Derecho formalmente válido, la del Derecho intrínsecamente válido y la del Derecho positivo*. Tras la investigación de las "principales acepciones de la palabra Derecho"[56], García Máynez llega a la "conclusión de que los términos menos equívocos son los de *Derecho intrínsecamente válido* (para el tradicionalmente llamado justo o natural); *Derecho formalmente válido* (para el creado o reconocido por la autoridad soberana) y el *positivo* para el *intrínseco, formal o socialmente válido*, cuando gozan de mayor o menor eficacia"[57].

El primero se refiere a la "vigencia", es decir, al conjunto de requisitos extrínsecos a que debe atenerse una norma jurídica para poder ser considerada obligatoria. El segundo se refiere a su fundamento ético ("el Derecho justo"), y el tercero no es sino el "Derecho eficaz", o lo que efectivamente es cumplido en el seno de una comunidad[58]. Pero lo que interesa destacar a Reale de esta interpretación tricotómica de G. Máynez, es la relación que establece entre estos tres elementos, al igual que en los casos anteriormente vistos.

Pues bien, según sus reflexiones e investigaciones llega a la conclusión de que estos tres elementos pueden darse relacionados, como a menudo ocurre, pero sin implicarse recíprocamente, "siendo atributos que pueden hallarse unidos o darse separadamente", por lo que es posible un "Derecho vigente no positivo, así como

---

[56] GARCÍA MÁYNEZ. E., *Introducción al Estudio del Derecho*, cap. IV, pp. 36 y ss.

[57] *Ibid.*, p. 44.

[58] GARCÍA MÁYNEZ. E., *La definición del Derecho, Ensayo de Perspectivismo Jurídico*, p. 29 y ss.

Derecho positivo no vigente"[59]. Su concepción trialista del Derecho fue esquemáticamente representada en gran parte de sus obras a través de la interrelación de tres círculos que representan los diferentes ámbitos del Derecho *supra* referenciados. De la combinación de estos tres conceptos-esferas, se deducen siete posibilidades diferentes de correlación, poniéndose de manifiesto las relaciones antinómicas entre sus elementos[60].

Más lejos, escribe Reale, "no se podía llevar la abstracción formal, en un *ars combinatoria* que desatiende el dinamismo y la historicidad del Derecho"[61]; por lo que su pensamiento se coloca, según su opinión, en un "franco antagonismo" con la necesaria intercorrelación e implicación entre los tres elementos de la juridicidad.

A pesar de las relaciones antinómicas mencionadas, G. Máynez proclama la necesidad de una "interrelación efectiva" entre los niveles de eficacia, vigencia y validez intrínseca, aunque en el plano de la *praxis*, poniendo de manifiesto la radical dicotomía, ahora, entre el plano teórico-formal y el de la conducta humana. La razón de este cambio, según manifiesta Reale, se debe a la "aplicación del objetivismo axiológico de M. Scheler y N. Hartmann al terreno jurídico", culminando, como veremos, en una visión unitaria del Derecho[62].

---

[59] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 531.
V. García Máynez, E., *Introducción al Estudio del Derecho*, p. 44.

[60] GARCÍA MÁYNEZ. E., *Introducción al estudio del Derecho*, p. 45. y en su *Filosofía del Derecho*, p. 503, donde se encuentra el conocido esquema de las relaciones antinómico-perspectivísticas del Derecho.

[61] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 532.

[62] *Ibid.*, p. 533.

Advierte García Máynez en su *Filosofía del Derecho*, que "es necesario no olvidar que este caso de concordancia de los tres criterios en un orden positivo es un ideal o aspiración, más que una realidad histórica"[63]. Este carácter de "idealidad" no le resta, sin embargo, importancia y efectividad, pues los valores, en cuanto principios éticos, tienden a transcender su propia idealidad para introducirse en el orden real de la actividad humana, actualizándose en forma de conciencia estimativa, convirtiéndose en "formas" que guían y conducen a la humanidad.

García Máynez explica las relaciones entre estos "ideales" (teoría) y las concretas situaciones históricas (práctica), mediante un *proceso dialéctico*, que explica la resolución de este dualismo en términos de "concreción y unidad del Derecho Positivo", aunque, como ya hemos dicho, sólo a nivel práctico. Con esta última comprensión del Derecho en términos de "integración dialéctica", G. Máynez quiere superar las oposiciones contradictorias entre positivismo jurídico, iusnaturalismo y realismo sociológico, por lo que afirma: "Habrá que admitir que el problema, insoluble en el ámbito de la doctrina (teórico), puede, y debe, ser resuelto en el terreno de la acción, cuando los miembros de la comunidad -particulares o autoridades- movidos por un sincero afán de justicia, logran el establecimiento y contribuyen a la perdurabilidad de un orden que satisface a todos, por coincidir en él los tres atributos: el de la vigencia, el de la validez intrínseca y el de la eficacia"[64].

Reale reconoce la contribución esencial de la obra de G. Máynez en todo el ámbito latinoamericano, así como la fuerza de su discurso, aunque no comparte sus explicaciones en puntos esenciales; pudiendo concretarse, a modo de conclusión, en las dos siguientes:

---

[63] GARCÍA MÁYNEZ, E., *Filosofía del Derecho*, p. 515.

[64] GARCÍA MÁYNEZ, E., *Filosofía del Derecho*, p. 518

1-. No admite, como ya sabemos, una contraposición tajante entre teoría y práctica, pues desde su concepción de la Filosofía y del Derecho, ambas perspectivas se implican y se relacionan necesariamente[65].

2-. Una comprensión integral del Derecho, a la que a la postre también tiende Máynez, sólo puede lograrse, según su opinión, desde el "reconocimiento de la implicación y de la polaridad existente entre los elementos constitutivos del mundo del Derecho, al mismo tiempo uno y múltiple"[66].

Es precisamente esa exigencia de unidad sin pérdida de la tridimensionalidad, una de las notas esenciales de su tridimensionalismo, como tendremos ocasión de valorar.

D) Carlos Cossio.

La relación de Miguel Reale con Carlos Cossio y su "teoría egológica del Derecho", aunque desde posiciones diferentes, es estrecha y productiva, existiendo diferentes artículos de críticas-réplicas y aclaraciones que pueden ofrecernos un panorama general sobre dicha relación[67].

---

[65] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 534.

[66] *Ibid.*

[67] Sobre las referencias concretas de Cossio a Reale, V. su artículo publicado en el Ley, "Las actitudes filosóficas de la Ciencia Jurídica", y más concretamente, su "Escolio sobre la Teoría de Miguel Reale", inserto en su *Teoría Egológica del Derecho -Su problema y sus problemas*, pp. 67-74.

Sobre las contestaciones-réplicas de Reale a Cossio, V. *Horizontes do Direito e da Historia*, y más concretamente su artículo "Posição do Tridimensionalismo Jurídico Concreto", escrito originariamente es respuesta a las observaciones de Cossio, así como a otros artículos de W. Goldschmidt, recogido actualmente en su *Teoría Tridimensional do Direito*, p. 53 y ss.

Las bases filosóficas en que se asienta la "teoría egológica del Derecho" son especialmente la fenomenología de Husserl y la existencialismo de Heidegger. De ahí parte su concepto de *libertad metafísica* como característica fundamental del hombre y de su conducta; punto de partida incuestionable del Derecho[68].

La diferencia fundamental, según su teoría, entre la ciencia jurídica y la *ciudad natural* es precisamente el asentamiento de aquélla sobre la "libertad metafísica, asiento fenoménico del deber ser. Lo que sitúa a la ciencia jurídica en el plano del deber ser, junto a la Ética y la Moral, frente a las ciencias naturales, basadas en el análisis del ser[69]. Pero la diferencia fundamental entre la ciencia del Derecho y las ciencias naturales, no es meramente conceptual, entre ser y deber ser, sino una radical diferencia en "cuanto al objeto de que se ocupan". Siendo el "objeto concreto de la realidad jurídica el ámbito del deber ser", no como mera categoría mental, sino como conducta existencial en constante relación con la radical libertad humana, y su necesaria "exigencia de proyección"[70].

El objeto específico del Derecho es, pues, la conducta humana en su radical e inherente libertad metafísico-transcendental. Esta conclusión no es aceptada por Reale, pues según su opinión, el Derecho no se ocupa de toda la conducta humana, existen niveles que caen fuera de su jurisdicción[71]; siendo éste uno de los principales motivos de discrepancia.

---

[68] RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del Pensamiento Jurídico del siglo XX*, pp. 392 y ss.

[69] COSSIO, C., *La Teoría Egológica del Derecho*, cap. I, "La teoría Egológica y la Ciencia del Derecho", pp. 93 y ss.

[70] En su concepción del hombre puede apreciarse la importante vinculación de Cossio con lo representantes más genuinos del Existencialismo, frases como estas recuerdan otras de origen sartriano, como la conocida: "El hombre es un proyecto y será ante todo lo que haya proyectado ser".

[71] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 575

Por otra parte, su deseo de convertir la Filosofía del Derecho en un "Filosofía de la Ciencia Jurídica", claramente vinculada a la Ciencia Positiva del Derecho, le lleva, según Reale, a centrarse preferentemente en uno de sus elementos constitutivos - la norma-convirtiéndola en mero esquema lógico: "La norma, en suma, no puede ser, al mismo tiempo, prisma de observación de la conducta e ingrediente de la misma conducta. Con esto Cossio acaba identificando, inevitablemente, la teoría normativa con la Lógica Jurídica"[72].

Con esto no quiere decir que no sea legítimo hablar de una Lógica Jurídica, al contrario, como sabemos, es una las tareas propias de su concepción de la Filosofía Jurídica; lo que quiere poner de relieve es que la normatividad no puede "vaciarse" de su "sentido histórico y axiológico", tal como han pretendido las diferentes manifestaciones del normativismo jurídico. En definitiva, y como conclusión sobre lo dicho, Reale considera insuficientes las relaciones que establece Cossio entre su triple reflexión sobre el "objeto jurídico"; desde la Ontología Jurídica, desde la Lógica Jurídica transcendental y desde la Axiología pura, situando su Teoría Egológica en los límites del, todavía, tridimensionalismo genérico antinómico[73].

3-. Tridimensionalismo específico.

3.1-. Deficiencias del tridimensionalismo genérico: El tridimensionalismo específico como alternativa.

Las manifestaciones que hasta ahora han sido analizadas, con la excepción de la Teoría de Recaséns Siches, pertenecen a lo que Reale denomina "tridimensionalismo

---

[72] *Ibid.*, p. 576.

[73] REALE, M., *La Teoría Tridimensional do Direito*, p. 40.
Sobre las relaciones antinómicas del Derecho, V. Cossio, C., *La Teoría Egológica del Derecho*, "La antinomia de la personalidad, de la libertad y de la vigencia", pp. 205 y ss.

genérico o abstracto", con la peculiaridad del tridimensionalismo perspectivista. En realidad, en todos ellos se trata de una concepción "vacilante entre una justa posición extrínseca de perspectivas, así como una confusa antinomia y aporía entre los tres puntos de vista posibles suscitados por la experiencia del Derecho"[74].

Les reconoce, sin embargo, un mérito innegable: "El haber evitado las concepciones unilaterales o reduccionistas sobre la realidad jurídica"[75]. Si bien no logran dar una explicación adecuada sobre la integralidad y unidad del Derecho, limitándose, como mucho, "a una combinación extrínseca de perspectivas"[76].

En realidad, hasta que no se afirma la **interdependencia** de los tres elementos que integran el Derecho, no puede decirse que exista una teoría tridimensional propiamente dicha. Esto aparece por primera vez en 1940, base del "tridimensionalismo específico", iniciado, conjuntamente, en la obra de Sauer y Reale[77]. Sólo después, en 1947, se desarrolla el "integrativismo jurídico" de Jerome Hall, caracterizado, también, por la afirmación general de que cualquier pesquisa sobre el Derecho debe respetar la integralidad de sus elementos y perspectivas[78].

---

[74] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 47.

[75] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 539.

[76] *Ibid.*

[77] Reale reconoce el origen de ambas formulaciones conjuntamente aparecidas, aunque no que dicho término apareciera antes de estas dos manifestaciones, en apoyo de sus palabras se encuentran multitud de manifestaciones que admiten la "paternidad" de dicho término, así como su impulso y posterior desarrollo, a Miguel Reale, sirvan como ejemplos, los ya mencionados de Legaz y Lacambra, Recaséns Siches, C. Cossio, J. Kunz, Sánchez de la Torre, entre un largo etc.

[78] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 48.

Concluye Reale, que tal vez no sea exagerado afirmar que sólo a partir de esas formas de compresión unitaria del problema jurídico, puede hablarse de teoría tridimensional del Derecho en el sentido auténtico del término[79]. Aunque, también es cierto, que este tridimensionalismo específico que empieza a iniciarse, ofrece múltiples y hasta incluso contrapuestas formulaciones.

3.2-. Diferentes manifestaciones del tridimensionalismo específico.

Destaca Reale las siguientes:

1-. Trilateralidad Estática de W. Sauer.

2-. Tridimensionalismo Integrativista de J. Hall.

3-. Tridimensionalismo de Recaséns Siches, inserto en el contexto general del raciovitalismo orteguiano, como ya hemos visto.

4-. Tridimensionalismo Dinámico, caracterizado por la correlación dialéctica entre sus elementos.
(Nos ocuparemos seguidamente del primero y segundo de los ejemplos citados, pues el tercero fue tratado en el apartado "tridimensionalismo en el pensamiento ibérico"; reservando para un próximo capítulo la posición de Miguel Reale).

A) Trilateralidad Estática de Wilhelm Sauer.

Reale sitúa el origen del tridimensionalismo específico en torno al año 1940, año en el que Sauer publica en Alemania su *Juristische Methodenlehre,* al mismo tiempo que Reale *Fundamentos do Direito* y *Teoría do Direito e do Estado*, obras en las que

---

[79] *Ibid.*

se plantea el problema de la tridimensionalidad en términos específicos. Las relaciones entre ambas teorías, así como la cuestión referente a la anterioridad de una u otra formulación, son motivo de análisis por parte de Reale tanto en su *Filosofía do Direito* como en su *Teoría Tridimensional do Direito*[80].

Reale admite la coincidencia en cuanto a las fechas de su formulación, si bien teniendo en cuenta importantes matices diferenciadores que pasa a analizar.

En consonancia con el culturalismo jurídico en el que en un primer momento se adscribe, Sauer entenderá el Derecho como una realidad cultural referida a valores (al igual que Lask o Radbruch, como vimos), considerando que una comprensión unitaria del Derecho sólo sería posible a través de la superación del Positivismo y del Idealismo jurídico conjuntamente. Fue este deseo de comprensión integral y unitaria del Derecho, lo que le condujo hacia el tridimensionalismo, partiendo del convencimiento de la necesidad de correlacionar sus tres niveles o perspectivas posibles de estudio: El filosófico, el sociológico y el jurídico formal, cada una de ellas en sí misma insuficiente para llevar a cabo una plena comprensión del problema jurídico.

Hasta aquí puede decirse que el pensamiento de Sauer coincide con el de la Escuela de Baden, pero más tarde esa yuxtaposición de perspectivas gnoseológicas, le llevó a cuestionarse la tridimensionalidad misma de la realidad jurídica. Punto éste en

---

[80] Explica Reale que se equivocan los que "filian" su pensamiento al de Sauer, pues se formaron independientemente el uno del otro. Otro equívoco consiste afirma, en admitir que ya existe una comprensión tridimensional específica contenida en la obra de Sauer de 1929 *-Lehrbuch der Rechtsund Sozialphilosophie-*, pues en ella hay una mera reproducción de las posiciones de Lask o de Radbruch, unida a su concepción de las "mónadas de valor".

Según las investigaciones de Reale, la primera vez que Sauer aborda el problema de la tridimensionalidad en el Derecho, es en su estudio titulado "Le droit vivant", inserto en *Droit, Morale, Moeurs*, París, 1936, pp. 21 y ss.; aunque aún lo hace de manera contradictoria o en términos de un "perspectivismo abstracto". Es a partir de la publicación en 1940 de su obra *Juristische Methodenlehre* cuando propiamente aborda la cuestión, y según explica Reale no en términos de tridimensionalidad, sino de trilateralidad (*Dreizeitenlehre*), siendo, finalmente la denominación realeana la que ha permanecido. V. Reale, M., *Teoría tridimensional do Direito*, pp. 47 y 48.

el que coincide con la explicación de Reale, tanto en fechas como en el contenido inicial de sus intuiciones, si bien con importantes diferencias que pasamos a analizar.

1ª-. La primera diferencia se sitúa en cuanto a su ámbito de aplicación . Así, mientras la tridimensionalidad admitida por Reale se refiere solamente al plano de la cultura (de los objetos culturales, pues todos ellos constan de tres elementos íntimamente relacionados: Hecho o base fáctica, valor determinante de la acción y norma o modo de concretar los elementos anteriores), la de Sauer, por el contrario, se refiere tanto al mundo de la naturaleza como al de la cultura. Pues en cualquiera de los casos la realidad es entendida como "estructuras trivalentes", cuya singularidad consiste en presentar una combinación trialista bajo la expresión de "mónadas de valor", las cuales darían sentido a los hechos, concretándose en esquemas formales o normativos[81].

2ª-. Otra diferencia importante reside en el realce que otorga Sauer al elemento axiológico frente a los demás, al dotar a las categorías axiológicas ("mónadas de valor") de una cierta "idealidad" y vida propia que termina imponiéndose (como ideal de Justicia) sobre los demás elementos[82]. Frente a ello, el tridimensionalismo de Reale parte de una relación en la que ninguno de los elementos se impone sobre los demás, sino que fruto de la tensión dialéctica entre ellos, surgirá la norma jurídica como concreción de la experiencia jurídica.

3ª-. Y con este último punto tocamos otra de las diferencias señaladas por Reale. Según su opinión, el tridimensionalismo de Sauer, aunque específico en

---

[81] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 540; V. también de SAUER, *Lehrbuch der Rechts und Sozialphilosophie*, Berlín, 1929, pp. 11 y ss.; "Der Universale Gedanke un der Rechtsphilosophie", en *Studi Filosofico-Giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio*, vol. II, p. 365; "Sécurité Juridique et Justice", en *Introduction à l'Étude du Droit Comparé* (Recueil d'Études en l'Honneur d'Edouard Lambert), vol. III, p.34.

[82] SAUER, W., *Juristische Elementarlehre*, cit., p. 18.

los términos señalados, aún permanece en un nivel inicial en su desarrollo, pues no explica claramente "cómo se relacionan y se integran estos tres elementos en unidad, ni cuál es su interdependencia dentro del todo"[83].

Sobre todo lo dicho, concluye Reale, que, quizás debido a su inclinación hacia el mundo infinito de las "mónadas de valor" (de carácter ideal), su tridimensionalismo se convierte en un mero "esquema interpretativo", referencial, manteniendo en un plano estático, como también observa Renato Cirell Czerna, incapaz de comprender la inherente correlación dialéctica y dinámica, esencial a la vida del Derecho[84].

B) Tridimensionalismo Integrativista de Jerome Hall.

Según explica Recaséns Siches en su Tratado de la Filosofía Contemporánea del siglo XX (cap. 37), existen influencias de diferente procedencia en J. Hall, desde el ambiente intelectual norteamericano hasta la filosofía Jurídica europea, pasando por una cierta relación importante con los planteamientos iusfilosóficos iberoamericanos; lo que le hace un gran conocedor y sintetizador de la Filosofía Jurídica en general[85].

Este dominio y conocimiento de la historia de los planteamientos iusfilosóficos es significativa para comprender su "integrativismo jurídico", pues, en realidad, uno de sus propósitos más claros consiste en superar las diferentes explicaciones unilaterales, para lo que parte de su minucioso análisis previo. Hall se mostró especialmente preocupado por hallar una auténtica "verdad jurídica", una genuina Filosofía del Derecho, que fuera capaz de abordar la integridad de la experiencia

---

[83] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 542.

[84] Reale, M., *Filosofía do Direito*, p. 542.
V. Cirell Czerna, R., "A Justiça como História", in *Estudios de Filosofía do Direito*, 1952, pp. 119 y ss., y *Ensaio de Filosofía Jurídica y Social (Direito e Comunidade)*, S. Paulo, 1965, pp. 181 y ss.

[85] RECASÉNS SICHES, L., *Op. cit.*, p. 666.

jurídica. Concretando su propósito en la teoría que le ha hecho conocido: **Integrative Jurisprudence**. El mayor equívoco de la Jurisprudencia, según su opinión, cosiste en la separación entre valor, hecho e idea (forma), siendo elementos que en realidad guardan una inherente correlación. El propósito de una Filosofía integrada o integrativa, responde a este primer propósito de superar el error de la unilateralidad en el Derecho[86].

No puede negarse el tridimensionalismo específico implícito en la obra de Hall, pues a decir de Reale, su Filosofía Jurídica no se limita a una mera yuxtaposición de los logros de cada teoría unilateral, ni tampoco la realidad del Derecho es entendida como una mera suma o consideración estática de sus elementos, sino que pretende ser una "síntesis integrada", en la que se comprenden las relaciones entre sus diversos elementos en términos de implicación e influencia recíproca[87].

No niega Reale la dinamicidad que su teoría imprime a la tridimensionalidad específica, lo que le reprocha, sin embargo, es su inclinación final hacia una comprensión del Derecho en términos "realistas" (quizás debido a la influencia del "pragmatismo americano"), o, lo que es lo mismo, en términos fáctico-axiológicos: al entender el Derecho como "un tipo distinto de realidad social; una cierta conducta que representa la fusión de ideas legales (normas), con hechos y valores"[88]. La integración normativa, propia y específica del Derecho según Reale, acaba comprometiéndose según esquemas propiamente sociológicos.

---

[86] *Ibid.*

[87] *Ibid.*, p. 670.

[88] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 50. V. de J. HALL, "From Legal to Integrative Jurisprudence", separata de *Cincinnatti Law Rev.*, vol 33, pp. 30 y ss. y *Comparative Law and Social Theory*, Lousiana State University, cap. 2.

Frente a ello, en el tridimensionalismo realeano las relaciones entre los elementos integrantes de la realidad jurídica culminan en un momento normativo, ya que éste es el momento específicamente jurídico (dando lugar a su "normativismo jurídico concreto"); lo que le parece "no haya sido entendido por Jerome Hall, al no haber sabido ultrapasar el plano de la Sociología Jurídica[89]. Nos ocuparemos en el próximo capítulo de precisar estas cuestiones.

[89] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 581.

CAPÍTULO V. TRIDIMENSIONALISMO EN REALE Y SU CONCEPTO INTEGRAL DEL DERECHO.

1-. La teoría tridimensional del Derecho en el contexto general del pensamiento iusfilosófico de Miguel Reale.

2-. Primera intuición de juventud.

3-. Evolución de su tridimensionalismo: La dialéctica de complementariedad.

4-. Normativismo jurídico concreto.
4.1-. Nomogénesis jurídica.
4.2-. Dinamismo del proceso normativo.

5-. Concepto integral del Derecho.
5.1-. Definición.
5.2-. Caracteres.
5.3-. Derecho y tridimensionalismo.

CAPÍTULO V

TRIDIMENSIONALISMO EN REALE Y COMPRENSIÓN INTEGRAL DEL DERECHO.

1-. La teoría tridimensional del Derecho en el contexto general del pensamiento iusfilosófico de Miguel Reale.

Tal como acabamos de analizar en el anterior capítulo, la teoría tridimensional del Derecho surge, en primer lugar, como exigencia del método fenomenológico aceptado por Reale. De lo que se desprende, por una parte, su fidelidad a los presupuestos metodológicos aceptados como punto de partida, y por otra se cumple la primera verdad puesta de manifiesto por la ontognoseología jurídica, a saber: La

correlación esencial entre el concepto del Derecho y su objeto (la estructura tridimensional de la realidad jurídica). Por lo que, como afirma Reale en diferentes ocasiones[1], su teoría no es fruto sólo de la "especulación gnoseológico-racional", sino que ésta, como descripción teórica del Derecho, es de naturaleza tridimensional porque la realidad jurídica que intenta explicar, así se ha presentado en su análisis fenomenológico.

Fue la comprensión del problema jurídico en estos términos, lo que le condujo hasta la formulación de su mundialmente conocida "teoría tridimensional del Derecho". Su desarrollo, dentro del contexto general de su pensamiento, ocupa, creemos, un lugar preeminente, por diversas razones. En primer lugar, porque de aquí arrancan sus primeros escritos de juventud, en respuesta a las inquietudes sobre la fundamentación del Derecho; en segundo lugar, porque si bien fue una preocupación que tuvo desde el inicio de sus investigaciones, ésta ha ido adquiriendo diferentes matices, al paso que ha ido evolucionando su propio pensamiento; y en tercer lugar, aunque en íntima relación con lo dicho, porque siendo ésta una problemática que surgió en el ámbito jurídico, terminó por traspasar sus límites en busca de una respuesta de carácter filosófico-general.

En apoyo de nuestra interpretación, a parte de sus propias palabras, resulta especialmente significativa la contextualización que Hernández Gil hace de su pensamiento. Significativa, porque siendo su trabajo un amplio estudio de las diferentes "formas de saber jurídico"[2] y dedicando a la obra de Reale el breve espacio que un estudio de estas características conlleva, sin embargo su análisis nos parece agudo y penetrante, siendo que no lo hemos encontrado tan claramente formulado en otros estudios más relacionados con los trabajos de Reale.

---

[1] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 1 y ss.; Filosofia do Direito, pp. 511 y ss.

[2] HERNÁNDEZ GIL, A., *Saber jurídico y lenguaje*, *Obras Completas*, vol. VI, *El saber jurídico y sus problemas epistemológicos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

Al analizar las principales corrientes filosófico-jurídicas contemporáneas, Hernández Gil las clasifica en torno a tres grupos: a) Corrientes filosóficas generales referidas o referibles al Derecho (neokantismo, neohegelianismo, neoescolasticismo, la fenomenología ...etc.), b) Corrientes filosóficas predominantemente intrajurídicas y c) corrientes metodológicas[3]. Nos interesa centrarnos ahora en el segundo grupo -"corrientes intrajurídicas"-, por las que entiende "aquellas concepciones que, aún teniendo una conexión explícita o implícita, casi siempre inevitable, con doctrinas filosóficas generales, se caracterizan por ser expresión muy directa del pensamiento jurídico del que han surgido y por el que han sido desarrolladas"[4]. Entre las que se incluyen, junto a otras de las más representativas interpretaciones actuales de la juridicidad, "las teorías tridimensionales del Derecho"[5].

La razón por la que se incluye el tridimensionalismo dentro de este grupo genérico de "teorías intrajurídicas", se debe, dice, a que "la tridimensionalidad como modo de entender el Derecho es una creación de los iusfilósofos, aunque con influjos de otras corrientes de pensamiento, como la fenomenología, la filosofía o ética de los valores y la sociología"[6]. Dentro de estas corrientes tridimensionalistas que "cuenta, afirma, con amplios grupos de propugnadores en Europa, en América y Norteamérica", sitúa a Miguel Reale, como "su instaurador y representante principal"[7].

---

[3] HERNÁNDEZ GIL. A., *Op. cit.*, pp. 508-509.

[4] *Ibid.*, p. 509.

[5] Además del tridimensionalismo jurídico, Hernández Gil sitúa dentro de las "corrientes intrajurídicas", "el iusnaturalismo reciente o renovado, el positivismo jurídico subsistente y en particular el formalismo kelseniano y la teoría de la justicia", *Ibid.*, p. 509.

[6] *Ibid.*, p. 528.

[7] *Ibid.*

Pues bien, de forma sintética pero genialmente retratado queda así delimitado el sentir de la teoría iusfilosófica realeana. Tras una visión panorámica de todos sus trabajos, así como del estudio más detallado de la evolución de su teoría filosófico-jurídica, puede colegirse el acierto de esta interpretación. En efecto, creemos que sus primeros planteamientos filosóficos, tal como él mismo manifiesta, surgieron como ayuda o fundamentación de sus inquietudes jurídicas[8]. O, como ya hemos dicho anteriormente, su reflexión parte del mundo jurídico para terminar en un concepción de la realidad, del mundo, del hombre, de la ciencia, de la historia, de la cultura, ...etc; en definitiva, concluyendo en una propia y peculiar manera de entender la Filosofía, tal como ha sido analizado en la primera parte de nuestro trabajo, y sobre la que volveremos de nuevo en el último capítulo. Nos ocuparemos ahora del estudio y evolución de esta trayectoria.

2-. Primera intuición de juventud.

Reale inició sus primeros pasos como escritor a una edad muy temprana, aún sin terminar sus estudios, desde los bancos académicos, desarrolló una intensa actividad publicando artículos en diferentes revistas y periódicos, viendo la luz su primera obra en 1934 _*O Estado Moderno*_, con tan solo 23 años de edad. Es más, en el intervalo del 34 al 37, aún publicó otras cinco obras sobre problemas diversos de Filosofía, Historia, Sociología, Derecho, Economía, ...etc.[9].

---

[8] REALE, M., "Preliminares ao estudo da teoria tridimensional do Direito", Reconstrucción de la clase dada en ocasión del homenaje que se le hizo en la Facultad de Derecho de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro, el 25 de Marzo de 1992, promovida por A. Paim, Ubiratan de Macedo, y A. Cortes de Guimarâes; en *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 117-128; en esta conferencia dirigida a los estudiantes, con un tono didáctico y entusiasta, Reale cuenta sus primeras inquietudes de juventud, las que le llevaron, según cuenta, hasta la formulación de su teoría tridimensional.

[9] "Prof. Dr. Miguel Reale", en *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de S. Paulo*, tomo LXI, fasc. I, 1966, pp. 9-25; las trabajos publicados del 1934 al 1937 son: *Formação da Política Burguesa*, Rio de Janeiro, 1934; *O Capitalismo Internacional. Introdução à Economia Nova*, Rio de

En estas obras primeras de Reale, ya puede apreciarse su enorme valía y capacidad intelectual, así como su preocupación por encontrar una fundamentación al Derecho, a la norma jurídica, que por sus propios estudios tan cerca vivía. Esta preocupación, que según él mismo confiesa[10], le ha acompañado toda su vida, irá madurando desde sus primeros contactos con el culturalismo y con la Filosofía, hasta la formulación de su auténtica concepción del mundo y del Derecho.

En 1940 aparecerán dos obras especialmente relevantes en el desarrollo de su teoría iusfilosófica: *Teoria do Direito e do Estado* y *Fundamentos do Direito*; la segunda título de su Tesis doctoral presentada para el concurso a la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de S. Paulo, dicho sea de paso, clasificado en primer lugar y obteniendo la cátedra mencionada, que hoy ocupa como profesor emérito.

En *Fundamentos do Direito*[11] se lleva a cabo un análisis pormenorizado de las concepciones iusfilosóficas más relevantes sobre la explicación del Derecho -así del Derecho entendido como pura categoría racional (Del Vecchio y Stammler); el Derecho como hecho histórico o social (Escuela Histórica, empirismo y sociologismo jurídico, ...); el Derecho como norma, genialmente representado en la obra de Kelsen), entre otras-. Su capítulo final, titulado "hecho, valor y norma"[12], destinado a la reflexión crítica de las teorías estudiadas, así como al análisis de las posibles correlaciones entre los tres elementos integrantes del Derecho discriminados en los capítulos y teorías

---

Janeiro, 1935; *Perspectivas Integralistas*, Livraria Odeon, S. Paulo, 1935; *ABC do Integralismo*, S. Paulo, 1935/36; *Actualidades Brasileiras*, Rio de Janeiro, 1936; *Ibid*; p. 15.

[10] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 119: "Esta idea continuó apasionándome, porque, mis amigos estudiantes, el hombre de ciencia tiene que tener una curiosidad infinita"

[11] REALE, M., *Fundamentos do Direito*, Tesis doctoral presentada en 1940, 2ª ed. Revista dos Tribunais, 1972; hay trad. cast. de J.A. Chiappini, Buenos Aires, Depalma, 1976.

[12] *Ed. cast.* cit., cap. VIII, pp. 227-248.

anteriores, aún no aparece el término "tridimensionalidad", aunque el mensaje central de toda esta exposición apunta hacia una clara integralidad de los elementos señalados[13].

Pero, como él mismo reconoce en diferentes momentos en que aborda la autoexplicación[14] de su teoría, aún en esta obra "no existe el término tridimensionalismo; me parecía más adecuado, entonces, afirmar que el Derecho era una realidad bidimensional de substrato sociológico y de sentido axiológico-normativo"[15]. Pues bien, podemos afirmar que Reale llega a la formulación definitiva de su teoría, a partir de las reflexiones críticas apuntadas, que en un primer momento se plantea como un interrogante. Esto es, si la mayoría de los sistemas iusfilosóficos estudiados admiten tres tipos de investigación sobre el fenómeno jurídico, no será debido, se pregunta, ¿a que la naturaleza de la realidad jurídica es también tridimensional?. Este interrogante puede ser considerado como "el germen" de su teoría iusfilosófica, que incluso podría remontarse hasta 1934, en su trabajo *O Estado Moderno*, donde ya "tuvo", dice, "una pálida intuición de esta solución"[16].

Sus trabajos posteriores estarán encaminados hacia la resolución de estas primeras intuiciones formuladas, que pueden verse ya claramente definidas en 1940 en

---

[13] REALE, M., *Op. cit.*, cap. VIII, apartado 69, titulado "presupuestos de una solución de carácter integrante", pp. 248 y ss.

[14] Resulta especialmente esclarecedor al respecto su artículo "Situação Actual da Teoria Tridimensional do Direito", escrito para conmemorar el 25° aniversario de los Anales de la Cátedra de Francisco Suárez, de la Universidad de Granada, hay trad. cast de E. Nogueras, en *Corrientes y problemas en Filosofía del Derecho (1960-1985)*, Volumen conmemorativo del 25 aniversario, n° 25, Universidad de Ganada, 1985, pp.203-224; dicho artículo se encuentra también en la última edición (1994) de su *Teoria Tridimensional do Direito*, ed. cit.(es la que manejamos), cap 6, pp. 89-115.

[15] REALE, M., Artículo citado nota 14, p. 91 (trad. cast. 204).

[16] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 118.

su trabajo *Teoria do Direito e do Estado*[17], donde tras analizar las concepciones culturalistas del Estado y del Derecho ya se afirma su solución tridimensional, así como la afirmación de que el Derecho es una "integración normativa de hechos según valores"[18]. Precisando más la cuestión, el verdadero origen de la solución tridimensional apuntada, tanto en una obra como en otra, ambas como hemos dicho de 1940, se plantea en torno a la crítica del normativismo jurídico de Kelsen, que por entonces estaba en su momento más vigoroso. Reale no rechaza la concepción normativista del Derecho, como veremos, aunque planteada en otros términos[19]; tampoco discute el valor de la obra de Kelsen, por quien siente una profunda admiración, tal como lo ha demostrado en diferentes escritos y referencias[20]. De la discrepancia inicial con el normativismo jurídico de Kelsen arrancan, sin embargo, sus indagaciones filosóficas en otras direcciones, buscando el fundamento y la explicación que no había encontrado en aquélla. De ahí su contacto con el culturalismo de la Escuela de Baden, la fenomenología, la teoría de los valores, las explicaciones hermenéuticas, el existencialismo, y un largo etc., como hemos rastreado en el primer capítulo de nuestro trabajo. Siempre obedeciendo, creemos, a esa preocupación incipiente por fundamentar la realidad jurídica en la que tan firmemente creía.

Así llegamos a la formulación de su teoría tridimensional del Derecho, que, según lo expuesto, puede concluirse que ya estaba pensada y formulada explícitamente

---

[17] REALE, M., *Teoria do Direito o do Estado*, 1ª ed. 1940, 2ª ed. 1960, 3ª ed. 1972; 4ª ed. Saraiva, 1984.

[18] REALE, M., *Op. cit*, 3ª ed., pp. 27 y ss.

[19] Tal como se plantea en todas sus obras "Normativismo jurídico concreto", al que haremos referencia seguidamente.

[20] Especialmente elocuentes resultan las palabras de respeto, admiración y afecto a él y a su obra dedicadas en la conferencia pronunciada en la Universidad Federal de Santa Catarina, en 1985, en un ciclo destinado a la obra póstuma , a la cual ya hemos hecho referencia en el capítulo III de esta segunda parte; incluida en su obra *Nova fase do Direito Moderno*, con el título "O Terceiro Kelsen", pp. 195-209.

en 1940. En apoyo de la fecha del origen apuntado, cabe señalar la interpretación que de su obra hizo J. Kunz[21], que basándose tan solo en las dos obras mencionadas de 1940, supo percibir, escribe Reale, "lo que había de nuevo en mis escritos"[22], a lo que denomina "formula realeana": "Una teoría tricotómica", afirma, "capaz de superar, integrándolas en unidad, las perspectivas unilaterales iusnaturalistas, analíticas y sociológicas"; "posición marcada", concluye, "por la correlación hecho, valor y norma"[23]. Pero si bien esto es cierto, también habrá que tener en cuenta que se trataba aún de "un simple esbozo", dice Reale, "que exigiría una investigación perseverante a lo largo de decenas de años de estudio"[24]. Su teoría iusfilosófica irá evolucionando a la par que su propio pensamiento, enriqueciéndose e integrándose con otras explicaciones paralelas. Nos ocuparemos esquemáticamente de esta evolución, señalando los momentos más relevantes hasta su formulación definitiva.

3-. Evolución de su tridimensionalismo: La dialecticidad de complementariedad.

Uno de los primeros momentos significativos en esta evolución, fue la publicación en 1953 de una de sus obras más significativas: *Filosofia do Direito*. En ella se aborda directamente el problema de la correlación entre los tres elementos discriminados, su solución constituye lo que Reale denomina "la segunda intuición sobre

---

[21] KUNZ, J.L., *Latin Amrerican Philosophy of Law in the Twentieth Century*, Nueva York, 1950 y "Zur Problematik der Rechtsphilosophie um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts", en *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, Viena, vo. IV, 1, 1951 (hay trad. portuguesa de este artículo con el título "Sobre a problemática da Filosofia do Direito nos meados do século XX", en la *Revista da Faculdade de Direito de S. Paulo*, 1952 vol. 46).

[22] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p.91.

[23] KUNZ, J., *Latin American...*, cit. nota 21, pp. 30-31 y "sobre a problemática..." art. cit. nota 21., pp. 43 y ss.

[24] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 92; V. también en art. cit. nota 14, "Situación actual de la teoría tridimensional del Derecho", p. 205.

el tridimensionalismo"[25]. En ella se explica cómo "los tres elementos no sólo se correlacionan, sino que se dialectizan"[26]. Lo que se da en realidad, continúa, es una "dinamicidad integrante y convergente entre los tres factores", de tal modo que se establecen tres órdenes de dialéctica dependiendo del sentido dominante en el proceso dialéctico general[27]:

- Si la relación es vista desde la Dogmática jurídica o desde la Jurisprudencia (esto es, desde el Derecho Positivo), se entiende la norma como tensión dialéctica entre hechos y valores[28].

- Si el análisis parte de la Sociología jurídica, ésta tiene como objeto el hecho, pero "entendido según la norma valorada", esto es, desde el prisma jurídico y no como "hecho o fenómeno social general"[29], asunto entonces de la Sociología como tal.

- Mientras que si partimos de la Filosofía jurídica, ésta atiende al hecho jurídico regulado en la norma, buscando el valor que la fundamenta[30].

---

[25] *Ibid.*, p. 120.

[26] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 119.

[27] *Ibid.*, p. 120.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 121: "El Derecho es una realidad, digámoslo así, trivalente, o, con otras palabras tridimensional. (...) De tal modo que el discurso del jurista va del hecho al valor y culmina en la *norma*; el discurso del sociólogo va de la norma para el valor y culmina en el *hecho*; y, finalmente, nosotros podemos ir del hecho para la norma, culminando en el *valor*; que es siempre una modalidad de lo justo, objeto propio de la Filosofía del Derecho".

Son tres niveles dialécticos de un mismo proceso basado en la "dialéctica de complementariedad", tal como estudiamos en la primera parte de nuestro trabajo (cap. IV). Lo que explica, por una parte, la posibilidad de diferenciar diversos niveles de investigación jurídica, y por otra, la imposibilidad de que uno sólo de sus elementos o investigaciones pueda dar cuenta de la complejidad del fenómeno jurídico.

En 1968 aparecen dos obras fundamentales que dan fe de la evolución del tridimensionalismo realeano y en general de toda su teoría iusfilosófica: *O Direito como Experiência* y *Teoria Tridimensional do Direito*[31]. Ambos trabajos aportan a la concepción germinal del tridimensionalismo la fundamentación filosófica que desde un principio Reale había buscado para su teoría.

Como dijimos, movido por sus inquietudes jurídico-filosóficas, Reale entra en contacto con las teoría iusfilosóficas más representativas, así como con los movimientos filosóficos con que éstas se relacionan. Surge así el interés por la fenomenología de Husserl, no sólo, dice, "porque estuviera más o menos de moda, sino porque respondía a una serie de problemas que estaban en mi espíritu"[32]. Ya analizamos la importante influencia ejercida por la fenomenología de Husserl sobre la obra de Reale, así como la crítica y superación de algunas de sus tesis principales. Pudiendo sintetizarse en la reivindicación de la historia y de la axiología como elementos constituyentes de la realidad humana, que, aunque no habían sido negados por la fenomenología, no habían sido suficientemente tratados a decir de Reale. De ahí la incursión hacia otras derivaciones de la fenomenología. como la ética de los valores de M. Scheler o N. Hartmann.

---

[31] Eds. cits., ambas, dice Reale, "pensadas en conjunto" o "germinadamente"(*Teoría Tridimensional do Direito*, p. 122).

[32] *Ibid.*, p. 122.

En fin, partiendo de estos datos primeros aportados por la fenomenología y la ética de los valores, inicia Reale, en las obras señaladas, su propia indagación sobre la comprensión del valor y la cultura, ambos elementos esenciales en su pensamiento que darán un sello personal y distintivo a su explicación de la realidad jurídica. Siendo fundamental al respecto, la aparición en 1977 de su obra *Experiência e Cultura*, donde se fragua su verdadera teoría filosófica, siempre en diálogo abierto con sus "raíces filosóficas", pero construyendo, al margen, su propia interpretación de los problemas abordados. No sin razón puede ser considerada como su obra más importante de Filosofía, tal como él mismo manifiesta[33], así como las recientes observaciones hechas pro J.M. Trigeaud en la presentación de su traducción al francés[34].

La concepción del valor se convierte a partir de estas publicaciones, en el centro neurálgico de todas sus explicaciones, ya sean sobre el Derecho, la cultura, el hombre, la historia, ..., etc. De tal modo que lo que comenzó siendo una indagación jurídica, se convierte, como ya hemos dicho, en una teoría filosófica.

Partiendo de la aceptación del "mundo de la vida" (de origen husserliano), como lo inmediatamente dado, se comprende que toda la realidad humana, incluidas las valoraciones, deseos y aspiraciones, parten de la necesidad de su realización en el

---

[33] *Ibid.*, p. 123.

[34] Sirvan a modo de ejemplo estas elocuentes palabras que J.M.TRIGEAUD dedica a Miguel Reale en el discurso proferido en la Librairie Mollat, en Bordeaux, el día 21 de Junio de 1990, cuando fue presentada la traducción francesa de Experiência e Cultura por Editions Bière; dicho discurso se encuentra publicado en *Estudos em homenagem ao Professor Miguel Reale no seu octogésimo aniversário: Direito, Política, Filosofia e Poesia*, ed. Saraiva, 1992, con el título "L'Oeuvre de Miguel Reale", pp.131-134, p. 131: "Regardons votre OUVRE. Sous quel angle la saisir? Comment pénétrer dans ce massif énorme que je qualifierai presque d'amazonien?(...) *Expérience et Culture* est sans doute l'essai synthétique qui reflète le plus fidèlement et harmonieusement l'ensemble des positions de Reale, positions affirmée comme la philosophie juridique, positions d'ailleurs solennellement et symboliquement formulées lors des grands congrès mondiaux de philosophie dont vous avez fréquemment été l'invité d'honneur de Vienne, Mexique, Dusseldorf ou Venise".

mundo originariamente dado. Así las cosas, los valores en general, del mismo modo que los que fundamentan el Derecho, no pueden comprenderse como algo desvinculado de la historia real, en la cual y con la cual se constituyen[35].

El Derecho, como una realidad histórico-cultural más, se encuentra también inmerso en el mundo de la vida, como un complejo de sentimientos y estimativas que no proceden de la abstracción o de la idealidad de sus planteamientos, sino del contacto del hombre con la realidad cotidiana[36].

Sus investigaciones han seguido por estos derroteros tal como lo ponen de manifiesto trabajos posteriores[37], buscando el fundamento, ahora, a su propia concepción del valor, pues es ésta la que se ha convertido, como decimos, en el centro de sus explicaciones. En la fundamentación de la axiología surgirán dos de sus teorías más representativas, tal como estudiaremos en la tercera parte de nuestro trabajo: el historicismo y el personalismo axiológico. Serán ambas interpretaciones del valor las que vienen a centrar su teoría tridimensional del Derecho en las bases de un normativismo jurídico concreto, última fase del tridimensionalismo realeano.

4-. Normativismo jurídico concreto.

Representa la posición de Reale ante la explicación del origen del Derecho Positivo, o, lo que es lo mismo, el proceso de la nomogénesis jurídica[38]. Su posición

---

[35] REALE, M., *O Direito como Experiência*, pp. 20 y ss.

[36] *Ibid.*

[37] *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*, Saraiva, 1978; *Direito Natural/Direito Positivo*, Saraiva, 1984; *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, Saraiva, 1996.

[38] Dicha problemática se encuentra ampliamente tratada en todas sus obras más representativas sobre Derecho o Teoría del Derecho, como *O Direito como Experiência*, pp.192-200; *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 123 y ss.; *Filosofia do Direito*, pp. 553 y ss.

sintetiza las evoluciones anteriormente descritas, siendo un fiel reflejo de sus tesis principales. El "normativismo jurídico concreto" viene a dar respuesta a los problemas principales.

1-. La explicación del origen de la norma jurídica.

2-. El dinamismo del Derecho.

4.1-. Nomogénesis jurídica.

Es innegable que detrás de toda actividad jurídica existe un soporte normativo que representa su momento conclusivo. "El momento normativo de la vida jurídica", escribe Reale, "corresponde a la formulación racional de una preferencia", es decir, el reconocimiento de un valor-fin como motivo de conducta. Pues bien, la norma jurídica traduce en una forma o medida de hacer, el reconocimiento racional de ese valor-fin que se quiere preservar. De ahí la imposibilidad de comprender la norma como mera proposición lógica, esto es, ciega ante los valores y los hechos con los que se desarrolla[39].

Por el contrario, en el normativismo jurídico realeano, la norma representa el producto final, resolutivo y conclusivo, de la tensión dialéctica entre hechos y valores[40]. Hecho y valor se encuentran en una relación tensional continua, que exige ser resuelta, al menos temporalmente. No todas las relaciones tensionales entre hechos y valores pasan a adoptar una configuración normativa, sino sólo aquellas que se

---

[39] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 544-548.

[40] *Ibid.*, p. 550.

consideran socialmente fundamentales[41]. En este último proceso entra en juego, además, la fuerza decisoria del Poder.

En resumen, en todo proceso normativo intervienen tres elementos:

1-. **Un complejo axiológico**, integrado por los fines y valoraciones que se quieren preservar, reconocidos como motivos fundamentales de la conducta y la convivencia social[42].

2-. **Un complejo fáctico**, que nunca es un acontecimiento aislado, sino un conjunto de circunstancias, como complejo de fuerzas de distinta naturaleza que rodean al hombre solicitando su atención, y provocando su análisis y consideración[43].

3-. **Un complejo de proposiciones normativas posibles**, representadas por una serie de "fines y valoraciones que se muestran al legislador como motivos ideológicos" que condicionarán su decisión final , en la que una de las opciones posibles se convertirá en un norma jurídica[44].

---

[41] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 193.

[42] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 553

[43] Con respecto a su concepción del elemento fáctico en el Derecho, V. la apreciación crítica que Sánchez de la Torre hace a su Teoría aunque desde el reconocimiento. Así en su trabajo *Curso de Sociología del Derecho*, señala que el análisis del "hecho jurídico" que Reale lleva a cabo "resulta insuficiente" al no diferenciar entre "conducta jurídica (actividad de las personas) y actividad jurídica colectiva (actividad legislativa, judicial, administrativa, etc.). En efecto la comprensión del elemento fáctico del Derecho en Reale se entiende como un "todo" compuesto de elementos individuales, sociales, empíricos, económicos, contextuales, ...etc, regidos por relaciones de complementariedad. Luego, aunque podrían separarse, según su opinión, en la vida jurídica se dan interrelacionados. V. SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Curso de Sociología del Derecho*, E. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1965, pp. 242-243.

[44] REALE, M., *Filosofia do Dereito*, p. 553.

Reale compara el proceso nomogenético con la imagen de un "rayo luminoso", en el que un complejo "de impulsos o exigencias axiológicas" incide sobre un prisma compuesto por el "multifacético dominio de los hechos sociales", reflejándose en un complejo de normas posibles, de las que una, apenas, se convertirá en norma jurídica, dada la interferencia del poder[45].

En definitiva, es la autoridad o el poder, como órgano legislativo o judicial, quien termina por convertir una tensión fáctico-axiológica en norma, atribuyéndole carácter sancionatorio[46]. Reale pone así de manifiesto la relevancia del poder en la decisión final del proceso normativo. No acepta la intervención del Poder de carácter absoluto-globalizante al estilo hegeliano, ni tampoco la concepción relativista o escéptica, que hace depender la norma de "variables decisiones de Poder", sino que depende siempre de la "especificidad de cada momento histórico-cultural, así como del marco de posibilidades normativas en que se encuentra[47]. El Poder se encuentra siempre condicionado, según Reale, por el conjunto fáctico-axiológico concreto, pero también por el propio derecho que él mismo establece[48]. En resumen, el normativismo jurídico concreto viene a situar la nomogénesis jurídica en el marco de la experiencia histórico-cultural concreta, teniendo en cuenta el marco de posibilidades que desde esta se ofrecen al acto decisorio representado por el Poder[49].

---

[45] *Ibid.*, V. también *O Direito como Experiência*, pp. 194-195.

[46] REALE, M., *O Direito como Experiência*, p. 194.

[47] *Ibid.*, p. 196; donde expone los tres teorías más representativas sobre la intervención del poder en el proceso de la nomogénesis jurídica.

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*, p. 197.

4.2-. Dinamismo del proceso normativo.

Aunque la norma jurídica marque el momento culminante de la experiencia jurídica, tal como acabamos de afirmar[50], no significa que ésta pueda ser considerada como una proposición fija, abstractamente considerada, pues "no hay regla jurídica que pueda mantenerse inmutable"[51]. Las leyes pueden mudar de significado debido a las variaciones semánticas que puede sufrir en virtud de la concurrencia de nuevos factores fáctico-axiológicos. El normativismo jurídico concreto también tendrá que encontrar respuesta a este fenómeno inherente a la vida del Derecho.

La norma jurídica, afirma Reale, "es un especie de puente elástico y flexible entre el complejo fáctico axiológico, que condiciona su génesis, y los complejos fáctico axiológicos a los que quiere atender, en el desarrollo del proceso histórico"[52]. Lo que significa que toda norma se encuentra relacionada, no sólo con el proceso fáctico-axiológico en el que se desarrolla, sino con otras normas con las que se halla integrada. Ambos elementos forman parte de la nomogénesis jurídica, por lo que Miguel Reale los entiende como dos momentos integrantes del normativismo jurídico concreto. Dicho proceso así entendido, posibilita:

> 1-. La integración de una norma junto a otras preexistentes y con las que se correlaciona, "pudiendo influir", como decimos, "unas sobre otras": "Así como los valores son entre sí solidarios, escribe Reale, las normas jurídicas también se correlacionan y se implican unas con otras, cuyo conjunto compone el ordenamiento jurídico"[53].

---

[50] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p.569.

[51] *Ibid.*, p. 563.

[52] *Ibid.*, p. 564.

[53] *Ibid.*, p. 565.

2-. Dar cuenta de las posibles modificaciones o alteraciones que la norma pueda sufrir a lo largo de su vigencia. Tales alteraciones en la semántica normativa pueden resultar de diversos factores, como: "del impacto de nuevas valoraciones, o de mutaciones imprevistas en las jerarquía de los valores dominantes; de la supervivencia de hechos que vengan a modificar los datos de la incidencia normativa; por la interferencia con otras normas, que aunque no revocan una norma en vigor, interfieren en su campo de interpretación; por la combinación de dos o más de los factores vistos"[54].

En definitiva, el normativismo jurídico concreto viene a explicar, no sólo el origen de la norma jurídica, sino, también, a dar cuenta del proceso dinámico en el que se desenvuelven una vez constituidas. Esta es la posición defendida por Reale, como conclusión en el terreno jurídico-positivo de su teoría tridimensional del Derecho.

Pero, como él mismo nos dice, no sería justo ni acertado reducir sus investigaciones sobre el Derecho a la descripción del normativismo jurídico concreto, con el olvido de otros puntos no menos relevantes de su pensamiento, sin los cuales, dice, "mi concepción del tridimensionalismo quedaría irremediablemente mutilada"[55]. En efecto una comprensión definitiva de su teoría tridimensional del Derecho, implica relacionarla con otros aspectos de su pensamiento, sólo así podrá entenderse de manera global y unitaria, no sólo su concepción del Derecho, sino de la realidad histórico-cultural humana donde éste surge y adquiere sentido. Como:

- La tridimensionalidad funcional del saber jurídico (tal como vimos en el primer capítulo de esta segunda parte).

---

[54] *Ibid.*, p. 567.

[55] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 60.

- Su implicación con el "historicismo axiológico", esto es, con la comprensión autónoma del valor en el ámbito del deber ser y de la cultura, fundamento axiológico del Derecho en su conexión con las "invariantes axiológicas", tal como veremos en la tercera parte de nuestro trabajo (caps. III y V).

Con el "personalismo axiológico", por ser la "persona", en definitiva, el fundamento último de la axiología: "valor- fuente de todos los valores"[56].

En resumen, el tridimensionalismo se "convierte en un auténtico paradigma interpretativo de la realidad jurídica"[57], con fundamentales implicaciones para la comprensión de lo real en su totalidad. Por esta razón entender el tridimensionalismo jurídico en toda su profundidad, implica relacionarlo con la totalidad del pensamiento de Reale, pues en torno a éste surgen otras explicaciones, que, como ya hemos dicho, superan el marco jurídico. Nos ocuparemos de estas cuestiones en la tercera parte de nuestro trabajo, de momento, y para terminar estas reflexiones concernientes al ámbito jurídico, dedicaremos un último apartado destinado a dilucidar el concepto de Derecho en Miguel Reale, en íntima relación, como se verá, con la teoría tridimensional ahora

---

[56] Estos dos aspectos constituirán la base argumentativa de la tercera parte de nuestro trabajo, la cual iniciaremos al finalizar este capítulo. Como se verá, ambas teorías representan la posición de Reale ante la axiología, sirviendo de fundamento para su concepción del Derecho, de la historia, de la cultura, del hombre, de la justicia, y de un largo etc. que encuentran en ellas su explicación última.

[57] Defiende Miguel Reale esta concepción "paradigmática" de su teoría tridimensional del Derecho, en el Prefacio que escribe a la monografía que el Prof. Javier García Medina presentó como Tesis doctoral en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid, bajo el título *Teoría tridimensional del derecho y modelos jurídicos en la pensamiento filosófico-jurídico de Miguel Reale* (obra que está a punto de ser publicada bajo el título *Teoría Integral del Derecho*), dicho prólogo se encuentra también recogido en la última edición de su Teoria Tridimensional do Direito (1994), pp. 147-155. Allí dice: "Cabe apreciar, que se acepte o no la *teoría tridimensional del Derecho* como tal, lo cierto es que gracias a ella, se impone a la conciencia la necesidad de un nuevo paradigma para tener una idea global y congruente de la experiencia jurídica, empleando el término paradigma en el sentido que le da T. Khun, como punto de partida de la renovación de la ciencia", Op. cit., p. 151. Como veremos en la tercera parte de nuestro trabajo la noción de "paradigma" vuelve a aparecer en su última obra -*Paradigmas da Cultura Contemporânea*- aunque con un sentido más amplio.

expuesta, siendo, en realidad una derivación de sus presupuestos, esto es: buscando la integralidad como su nota dominante.

5-. Concepto integral del Derecho.

5.1-. Definición.

De acuerdo con los presupuestos metodológicos que Reale había aceptado en la investigación del Derecho -método fenomenológico con sus dos momentos esenciales, a *parte objecti* (análisis fenomenológico de la realidad jurídica) y a *parte subjecti* (reflexión histórico-crítica-axiológica sobre el concepto del Derecho)- y una vez que ambas exigencias han sido cumplidas (capítulos II y III respectivamente), cabe dar un paso más en la definición o concepción del Derecho. Confirmándose, también en ámbito concreto del fenómeno jurídico, la indisoluble correlación ontognoseológica de cualquier incursión sobre lo real, que ha de traducirse en el espacio de lo jurídico en una definición -idea- del Derecho acorde a su naturaleza tridimensional. Hasta tal punto se ven implicados ambos momentos, afirma Reale, que la misma palabra "Derecho" "sirve tanto para designar la realidad jurídica (objeto del Derecho), como el respectivo orden de conocimiento (concepto) sobre el mismo"[58].

Una definición del Derecho desde esta perspectiva, concluye en una **comprensión integral del Derecho**, característica esencial del planteamiento de Miguel Reale[59]. Lo que significa tener en cuenta, en primer lugar, la correlación esencial apuntada entre objeto y concepto del Derecho, y, en segundo lugar, la correlación

---

[58] REALE, M., *Lições preliminares de Direito*, p. 3.

[59] Tal como defiende en el Prólogo a la monografía antes señalada, nota 55 de este capítulo, bajo el título "Visión integral del Derecho", en *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 147 y ss.

dialéctica entre los elementos que lo integran (hecho, valor y norma). Sólo así, a decir de Reale, es posible llegar a una comprensión unitaria del fenómeno jurídico, con importantes repercusiones no sólo en el nivel especulativo-teórico, sino en su dimensión práctica en la vida cotidiana, evitándose escisiones estériles entre la vida jurídica y la especulación del Derecho como ciencia. Ambas tareas son, y deben ser, momentos que se correlacionan en el fenómeno histórico cultural llamado Derecho. Sentado esto, podemos pasar a determinar los caracteres más representativos de la concepción integral del Derecho de Miguel Reale.

5.2-. Caracteres.

En primer lugar, el Derecho se nos presenta "como un hecho o fenómeno social; pues no existe sino en la sociedad y no puede ser concebido fuera de ella"[60]. Dentro de ésta tiene una misión reguladora-normativa de la conducta humana, de ahí que una de sus características más comunes "corresponda a su concepción intersubjetivo-normativa, como exigencia básica en la ordenación de la conducta humana"[61]. Teniendo en cuenta esta consideración, obtenemos otra de sus características esenciales, estudiada en el capítulo II: "La bilateralidad atributiva". Cuyo examen crítico nos condujo, a su vez, hacia "la exigibilidad", como uno de sus corolarios. Obtenemos, así, una primera definición genérica del Derecho como "fenómeno social consistente en la ordenación bilateral atributiva de las relaciones sociales, en la medida del bien común"[62].

---

[60] REALE, M., *Lições Preliminares do Direito*, p. 2.

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*, p. 59.

Pero aunque esta puede ser una concepción del Derecho más o menos admitida por su generalidad, se ha prestado y se presta, a diferentes interpretaciones a lo largo de la historia. Así, unas concepciones han insistido en su "carácter social", otras en la "medida del bien común", otras, en fin, en su "naturaleza normativa"; aspecto que ha sido suficientemente tratado en el capítulo II y III. "El simple hecho de existir varias concepciones de la palabra Derecho", dice Reale, "ya debía haber suscitado la convicción de la existencia de aspectos o elementos complementarios en la experiencia jurídica"[63]; preconizando la necesidad de un concepto integral del Derecho.

Del análisis en profundidad de estas diversas acepciones de la palabra Derecho, tal como nos muestra su historia (analizado en el capítulo III y IV), Reale llega a la conclusión de su naturaleza tridimensional e integral, las dos notas distintivas, creemos, de su concepción del Derecho.

5.3-. Derecho y tridimensionalidad.

Tridimensionalidad, porque en toda manifestación de la vida jurídica se dan tres aspectos básicos discriminables pero interrelacionados: "un aspecto normativo (el Derecho como ordenamiento jurídico), un aspecto fáctico (el Derecho como hecho, o en su efectividad histórico-social), y un aspecto axiológico (o el Derecho como valor de Justicia)"[64].

La integración de los tres elementos en la experiencia jurídica, nos revela, una vez más, "la precariedad de cualquier comprensión del Derecho aisladamente como hecho, como valor o como norma, y, de manera especial, el equívoco de una

---

[63] *Ibid.*, p. 64.

[64] *Ibid.*, p. 65.

compresión del Derecho como pura forma, susceptible de albergar, con total indiferencia, las infinitas y conflictivas posibilidades de los intereses humanos"[65].

Es preciso partir, insiste Reale, de la interrelación en toda su extensión y profundidad, de los elementos señalados, pues sólo así, podremos obtener una concepción del Derecho acorde a su auténtica naturaleza plural y unitaria, en la que tanto se dan elementos axiológico-valorativos, como histórico-sociales, como técnico-normativos[66].

A) Como valor

Atendiendo a su **naturaleza axiológico-valorativa**, el Derecho es definido como un momento de la justicia. "Dos extremos deben ser aquí igualmente evitados, advierte Reale, tanto aquellos que pretenden entender el concepto de Derecho libre de cualquier nota axiológica (Stammler y Del Vecchio), como los que pretenden identificar positividad jurídica y justicia (Hegel, Gentile, Binder); ni tampoco aquellos que confieren a la justicia mero sentido utilitario o económico"[67].

Lo cierto es que las "valoraciones" que el Derecho protege no son de carácter individual-subjetivo, sino intersubjetivas y objetivas (tal como analizábamos al estudiar el carácter de su bilateralidad atributiva), esto es: como objetivaciones de las diferentes estimativas reconocidas como exigencias de un "orden social justo"[68].

---

[65] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 699-700.

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*, p. 700.

[68] *Ibid.*, p. 203.

B) Como hecho social.

Lo cual quiere decir, que la realización de la justicia que el Derecho persigue, no puede desvincularse del contexto social, de las circunstancias reales de cada sociedad. O, lo que es lo mismo, que no existe un concepto abstracto o ideal de la justicia, sino que ésta es, como analizamos en el capítulo anterior, "fruto de la experiencia histórico-social en que se desarrolla". De ahí la concepción histórico-cultural de la justicia que Reale defiende fundamentalmente en su trabajo *Nova fase do Direito Moderno*.

Allí concluye, "es preciso abandonar tanto el propósito de alcanzar una idea universal de justicia como la de reducirla a un conjunto de perspectivas o requisitos formales, capaces de legitimar las relaciones jurídicas, pues ella es inseparable de su concreta proyección en la experiencia"[69]

C) Como Norma.

Por otro lado hay un tercer elemento incuestionable en la concepción del Derecho: Su carácter técnico-normativo. "El Derecho es un conjunto de reglas obligatorias que garantizan la convivencia social gracias al establecimiento de límites a la acción de cada uno de sus miembros"[70]. Ninguna sociedad podría subsistir sin este mínimo-ético-normativo que se traduce en la norma jurídica, como elemento técnico-jurídico que integra ambos elementos (hechos y valores) como garantía de una convivencia ordenada.

---

[69] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 41.

[70] REALE, M., *Lições Preliminares de Direito*, p. 1.

Se comprende así la intervención en la experiencia jurídica de la "problemática del poder, que procura asegurar por todos los medios posibles, incluso por la fuerza física, la realización del Derecho"[71]. La función coactiva del poder se convierte, pues, en garantía externa de la ley o de la actualización de la ordenación específica de los valores reconocidos por una comunidad. Incluso en momentos anómalos de dictaduras o abusos de poder, sigue existiendo este substrato señalado. Lo que no quiere decir que no sea criticable; precisamente porque el Derecho no se basa sólo en su imperativo, y subyace a toda norma jurídica unos valores superiores de la persona, terminan por imponerse como exigencias éticas perseguidas por la humanidad de todos los tiempos (invariantes axiológicas), aunque no siempre sean plenamente realizables[72].

Este conflicto dialógico entre los valores inspirados en la persona y su realización concreta en la historia, es lo que explica el dinamismo de la vida jurídica. De ahí la fundamental conexión que el Derecho guarda con la persona y con la historia, traduciéndose en la explicación de Reale en su personalismo e historicismo axiológico, tal como veremos en la tercera parte de nuestro trabajo.

En resumen, y para terminar este capítulo, la concepción del Derecho en Miguel Reale tiene dos notas esenciales:

- En primer lugar su **carácter tridimensional**,lo cual significa que el Derecho no puede reducirse a la consideración aislada de cualquiera de sus elementos constitutivos, "porque solo puede ser visto en términos de condicionalidad

---

[71] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 702.

[72] Esta problemática será tratada en el último capítulo de nuestra exposición.

histórico-axiológica, mirando a un orden social justo, en el cual los hombres y los grupos puedan desenvolverse libremente, así como perfeccionarse económica y éticamente unos a otros, en el sentido de una comunidad concreta"[73].

- Como consecuencia de la anterior, la **integralidad del Derecho,** esto es, teniendo en cuenta la complejidad de las relaciones entre todos los elementos que lo integran; imponiéndose ambas características como un nuevo paradigma en la comprensión del Derecho, acorde a las exigencias de "nuestro tiempo"[74].

[73] *Ibid.*, p. 703.

[74] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 147-153.

TERCERA PARTE.

LA AXIOLOGÍA REALEANA:FUNDAMENTO DE SU TEORÍA IUSFILOSÓFICA.

CAPÍTULO I. ONTOLOGÍA Y AXIOLOGÍA.

1-. Planteamiento general.

2-. Cuestión previa: ¿Qué son los valores?.

3-. Tipos de objetos: Objetos y valores.
3.1-. Objetos Naturales: Físicos y psíquicos.
A) Objetos físicos: Sus caracteres.
B) Objetos psíquicos: Sus caracteres.
3.2-. Objetos ideales.
3.3-. Los valores.

4-. Relación del valor con la teoría de los objetos.
4.1-. Análisis comparativo entre los valores y los objetos ideales.

5-. Posición autónoma del valor como expresión del "deber ser".

6-. Características de los valores.

CAPÍTULO I

ONTOLOGÍA Y AXIOLOGÍA.

1-. Planteamiento y desarrollo de esta tercera parte.

Venimos proclamando, desde diferentes frentes, la necesidad de llevar a cabo una fundamentación del pensamiento iusfilosófico realeano en la axiología. En la primera parte de nuestro trabajo afirmábamos que la Filosofía era axiología, porque cualquier reflexión humana sobre la realidad, ya sea ésta natural o cultural, implica siempre la conexión con algún valor. En la segunda, dedicada al ámbito concreto de la Filosofía Jurídica, tras determinar la naturaleza tridimensional de la realidad jurídica,

concluíamos que una comprensión definitiva de la misma sólo era posible desde su fundamentación en la axiología.

Luego, por ambos caminos hemos llegado a una misma colusión: La necesidad de una adecuada comprensión de los valores, como fundamento último de la realidad humana, pues son ellos los que, en definitiva, mueven su conducta en diferentes direcciones, de cuya interacción y resultado surge el mundo histórico-cultural, que es la realidad para el hombre.

Esta tercera parte de nuestro trabajo se presenta, pues, como conclusión de las reflexiones hasta ahora debatidas. Pues creemos que es aquí -en el abonado campo de la axiología realeana- donde acaban de adquirir significación y conexión con la tarea primordial de la Filosofía: La de ofrecer una "cosmovisión", una compresión unitaria y total de la realidad humana. Este es, *grosso modo*, el sentir de Reale que ahora pasamos a exponer en torno a las siguientes cuestiones primordiales, que constituirán el eje argumentativo de esta última parte de nuestro trabajo:

1º-. Determinar la Naturaleza de la realidad axiológica, en qué consiste su objetividad, cuales son sus características, cómo se manifiestan y desarrollan,... etc (corresponderá al primer capítulo).

2º-. La concepción de la axiología en M. Reale, su relación con otras teorías sobre el valor, diferencias, semejanzas, (segundo capítulo).

3º-. Historicismo y Culturalismo axiológico, denominador genérico de su concepción axiológica (tercer capítulo)

4º-. Personalismo axiológico, fundamento último de la axiología realeana (cuarto capítulo).

5º-. Para una culturología filosófica: Nuevo paradigma en la interpretación de la realidad (quinto capítulo, síntesis de la axiología realeana).

2-. Cuestión previa: ¿Qué son los valores?.

Una vez que ya hemos determinado la necesidad de llevar a cabo un estudio de la axiología como pieza clave en el pensamiento iusfilosófico realeano, nos ocuparemos, en primer lugar, de investigar su concepción acerca de la naturaleza o de la realidad llamada axiología. Esta cuestión primaria resulta ser una de las preocupaciones más complejas y problemáticas en cualquier tratado actual sobre axiología[1].

Conviene señalar a este respecto, como advierte L. Dujovne, que si bien data de antiguo la meditación sobre el valor, la axiología como disciplina autónoma e independiente en el ámbito del pensamiento filosófico, es relativamente reciente[2]. Debido a que el estudio de los valores estuvo comúnmente asociado al problema del ser, y por lo mismo, no diferenciado como un verdadero problema filosófico. Así Raymond Bayer sostiene que hasta el Renacimiento, y aún hasta Descartes, "ser" y "bien" coinciden: El bien es la perfección del ser, y el mal no es sino ausencia del bien, o una participación en el "no-ser"[3]. Semejante afirmación defiende J. Mª Méndez en su estudio *Valores éticos*, donde afirma: "La palabra *valor* era de uso corriente en economía mucho antes de que entrase en los libros de filosofía. Pero el concepto -aunque no el vocablo- está presente en todo el pensamiento occidental a partir de

---

[1] Esta es la tesis comúnmente mantenida en los trabajos sobre axiología consultados, como los de L. DUJOVNE en su *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1959; R. FRONDIZI, *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*, F.C.E. (breviarios), México, 1968; J.Mª MÉNDEZ, *Valores éticos*, Estudios de Axiología, Madrid, 1985; A. STERN, *La Filosofía de la Historia y el problema de los valores*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1970; entre otros.

[2] DUJOVNE, L., *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, p. 16.

[3] BAYER, R., *Valeur et Réalité*, en *L'homme et son prochain*, Presses Universitaires de France, París, 1959. p. 309.

Platón. Este concepto fue designado con palabras tales como *bonum, perfectio*, paradigma, arquetipo, etc. Mas el significado de todos estos vocablos es el mismo que ahora asignamos a la palabra que finalmente se ha impuesto, es decir, *valor*"[4].

Pero a pesar de su reciente historia, son significativas las discrepancias en torno a la determinación de la naturaleza de su objeto. Hasta tal punto que, como afirma Frondizi, podría explicarse su historia e incluso el mismo origen de la axiología, tomando este problema como "eje direccional, en torno al cual van hilvanándose las diversas soluciones que se han presentado para resolverlo"[5]. Variando desde las primeras posiciones que reducían el problema del valor al del ser, hasta aquellas otras más recientes (a partir de Kant como veremos) que, aun admitiendo la realidad axiológica, oscilan en cuanto a la determinación de su naturaleza. En cualquier caso, es esta una cuestión primordial de la reciente historia de la axiología, de la que nos ocuparemos en el segundo capítulo, pues antes creemos preciso aclarar la naturaleza del valor en al axiología realeana.

Para determinar el estatuto de los valores en al axiología realeana, el primer paso consistirá en precisar su propia naturaleza, dentro del contexto general de la realidad humana objetivada u objetivable, pues es aquí, según hemos determinado en la primera parte de nuestro trabajo, donde estos se manifiestan. Por lo que, la primera conexión obligada en este análisis, será la relación de los valores con los diferentes grados de objetividad posible, o, lo que es lo mismo, con la teoría de los objetos: **¿Qué son los valores en relación con la realidad humana**?, ¿se trata de una cualidad subjetiva ante los objetos?, ¿ o, tienen más bien autonomía propia?, ¿**en qué consiste su esencialidad**?...

---

[4] MÉNDEZ, J.Mª., *Valores éticos*, p. 279.

[5] FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*, p. 23.

Cuestiones básicas y primeras, que han de abordarse desde el marco general de la ontognoseología que, como ya sabemos, representa el pórtico de acceso a la realidad humana; aunque situándonos a parte *objecti*, o sea, en la ontología, al ser ésta la que se ocupa del estudio del ser en cuanto objeto de conocimiento[6]. La primera reflexión obligada consistirá, pues, en **determinar la relación de los valores con la ontología**; y, más concretamente, con la teoría de los objetos, al ser la parte central de la ontología encargada de "determinar cuál es la naturaleza o estructura de lo que es susceptible de ser establecido como objeto de conocimiento"[7].

De lo que se trata, en definitiva, es de llevar a cabo un primer análisis sobre las clases de objetos que pueden ser tratados por las ciencias o, dicho de otro modo, qué clases de realidades son susceptibles de conocimiento, pues no hemos de olvidar que estamos iniciando este primer contacto con la axiología desde la ontognoseología, o teoría del conocimiento realeana: ¿Qué especie de realidades son susceptibles de conocimiento?, ¿qué clases de objetos pueden ser conocidos por la ciencia?, ¿qué relación guarda el valor con todo ello?.

Por lo que ya sabemos de la primera parte del trabajo, Reale nos mostró que la realidad humana no es lo meramente empírico-fenoménico, o lo que cae fuera de nuestros sentidos, sino que es mucho más rica y compleja. También en la segunda parte dedicada concretamente a la Filosofía del Derecho, así como a determinar la naturaleza de la realidad jurídica, concluíamos que para llegar a una comprensión integral del derecho se hacía necesario distinguir, previamente, entre las posibles esferas del ser en cuanto objeto de conocimiento. Es lo que habíamos denominado en *Experiencia y Cultura*, "esferas ónticas", "grados de positividad" o de "objetivación". Veamos, pues, en qué consiste esta relación anunciada entre la "teoría de los objetos" y los "valores".

---

[6] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 175 (trad. cast. 151).

[7] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 175 (trad. esp. 151).

3-. Tipos de objetos: Objetos y valores.

Una cuestión previa, aunque ya está dicha, consistiría en determinar qué es lo que vamos a entender en este contexto por "objetividad" u "objeto de conocimiento". A lo que responde Reale, "es posible afirmar que *objeto*, en ontología, es todo aquello que es sujeto de un juicio lógico, o, a lo que el sujeto de un juicio se refiere"[8].

Antes de proseguir en sus explicaciones sobre la materia, considera necesario hacer unas observaciones "que podrán evitar muchos equívocos": "No se debe confundir sujeto cognoscente con sujeto de un juicio"[9]. La pregunta por el sujeto de un juicio es una pregunta primordial de la ontología o de la ontognoseología a parte *objecti*, y su respuesta se refiere siempre a algún objeto. Por lo que, apoyándose en las afirmaciones de Aloys Müller, concluye: "Debemos entender por objeto todo lo que puede ser sujeto de un juicio, en cuanto sujeto de un juicio"[10]. Es decir, todo aquello hacia lo que se dirige nuestra actividad cognoscitiva, aunque entendida en sentido amplio como ya hemos señalado en otras ocasiones. De lo que podemos concluir que es posible distinguir entre diferentes tipos de objetos según nuestra forma de acercarnos a ellos, de concebirlos o de conocerlos. Veamos:

3.1-. Objetos naturales: Físicos y psíquicos.

Sobre los que versan las ciencias empírico-positivas, es sus dos modalidades: Físico-naturales (objetos físicos), y ciencias humanas (objetos psíquicos). Luego, los objetos naturales se pueden entender desde dos puntos de vista, dando lugar a dos tipos de "objetivación" u "objetividad": Físicos y psíquicos.

---

[8] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 177 (trad. cast. 152).

[9] *Ibid.*, p. 176 (trad. cast. 151-152).

[10] *Ibid.*, p. 176 (trad. cast. 152).
V. ALOYS MÜLLER, *Introducción a la Filosofía*, p. 29.

A) Objetos físicos: Sus carácteres.

"Lo que los distingue", afirma Reale, "es el hecho de que no pueden concebirse sin referencia al espacio y al tiempo, o, más rigurosamente, al espacio-tiempo"[11]. El ejemplo más simple de un objeto físico lo tenemos en la idea de "cosa" o de "cuerpo físico", que es un ser al cual le es inherente la extensión y la espacio-temporalidad. Luego podemos señalar como características esencialmente constituyentes de este tipo de objetividad las cuatro siguientes.

1-. **Espacio y Tiempo.**

La primera característica que los define, precisa Reale, es que no pueden concebirse sin referencia al espacio y al tiempo; es decir, son cognoscibles a través de la percepción que siempre es espacio-temporal[12].

2-. **La Extensión.**

"Todo cuerpo es extenso, de tal modo que es imposible tener el concepto de "cuerpo" sin el de extensión. De ahí que clásicamente se haya entendido la "extensión" como una de las cualidades primarias de los cuerpos físicos, al ser lógicamente inseparable de ellos, frente a las secundarias que pueden abstraerse de su concepto o incluso variar de unos cuerpos a otros: Como blancura, resistencia, olor, ...etc[13]

3-. **La Resistencia.**

Es decir, su oposición-contraposición frente el sujeto que los conoce, y "que lleva a éste a reconocerlos como distintos de su propio acto perceptivo"[14].

---

[11] *Ibid.*, p. 177 (trad. cast. p. 153).

[12] *Ibid.*, p. 178 (trad. cast. 153)

[13] *Ibid.*, p. 177 (trad. cast. 152-153).

[14] *Ibid.*, p. 178 (trad. cast. p. 153).

B) Objetos psíquicos: Sus carácteres.

La realidad ahora objetivada u objetivable, no procede del exterior -naturaleza, mundo físico-natural-, sino que hace referencia a lo que sucede en **nuestra vida interior**: Las emociones, las pasiones, los instintos, las inclinaciones, los deseos...etc. "Son elementos a los que también las ciencias positivas prestan atención, procurando caracterizarlos y explicarlos a través de lazos constantes de coexistencia o de sucesión"[15]. Constituyendo el campo, cada vez más extenso, de la Psicología, que pretende explicar el complejo mundo de las reacciones psíquicos, así como su influencia en el conocimiento.

Lo que caracteriza este tipo de objetos o realidades psíquicas es la **temporalidad.** Explica Reale que este tipo de realidades psíquicas antes descritas, aunque guardan una estrecha relación con el conocimiento del mundo físico, no son en sí mismas susceptibles de ser concebidas en el espacio físico[16]. La razón es clara, al ser elementos que se desarrollan o acontecen en un sujeto (como la sensación, emoción, deseo...), su verdadero espacio físico es la misma subjetividad, pues no son "cosas" que puedan situarse *ab-extra*, ocupando un espacio real-físico. Esto es lo que lleva a Lalande a postular la existencia de un "espacio psicológico", "relativo", tal como se percibe "interiormente" en una sensación, por ejemplo[17]. Lo único que se puede decir de ellos es que ocurren en el interior de un sujeto en un momento determinado. De ahí la expresión de Reale: "La emoción es, mientras dura", pues la característica distintiva de las vivencias psíquicas denominadas "objetos psíquicos" es su "temporalidad".

---

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] LALANDE, A., *Vocabulaire Téchnique et Critique de la Philosophie*, vol I, p. 215.

Los objetos naturales ahora referenciados tienen aún otra característica distintiva que comparten: **El principio de causalidad**. Dicho principio es aplicable a ambos tipos de esferas de objetividad, porque las dos son fenómenos que ocurren según nexos constantes de implicación antecedente-consecuente. Por esto todos los objetos naturales, tanto físicos como psíquicos, son susceptibles de **verificación experimental**, según procesos metodológicos (método hipotético deductivo o experimental), en los cuales no hay un verdadero presupuesto teleológico o finalístico, salvo la propia explicación del fenómeno objeto de estudio.

Como ejemplos característicos de este tipo de investigación científica pone Reale la Física y la Psicología, uno en el ámbito de los seres físicos y otra en el de los objetos psíquicos. Ambas ciencias son experimentales, aunque pueden ser también teóricas, y por tanto susceptibles de aplicación de la metodología señalada.

3.2-. Objetos Ideales.

La segunda esfera de objetividad señalada por Reale es la que hace referencia a los "objetos ideales", sobre los que versan los juicios de las ciencias formales: Lógica y matemática. Las ciencias formales, por definición, se ocupan del estudio de entes ideales, a los que se llega por abstracción de todo posible contenido empírico-real. Las ciencias formales no versan sobre objetos situados en el espacio y el tiempo (objetos físicos), ni tampoco se ocupan de las vivencias psicológicas internas (objetos psíquicos), sino que su objeto de investigación es lo que denominamos, genéricamente, **entes u objetos ideales**. Sus principales características son:

1-. **Son atemporales y aespaciales.**

No se trata de objetos que se den en un espacio y tiempo determinado. Esto no quiere decir, advierte Reale, que no puedan concebirse incluidos en el espacio,

pues los entes geométricos, por ejemplo, son formas espaciales, aunque logradas por abstracción de cualquier espacio físico real[18].

2-. **Son seres que existen en cuanto pensados.**

No se trata de arquetipos al modo platónico: Como una especie de realidad *ab-extra*, al margen del pensamiento. Sólo existen en la mente humana, no tienen un estatuto real al margen de ésta. Por otra parte, no podemos negar su existencia, pues constantemente son objeto de nuestras referencias cognoscitivas, aunque no seamos conscientes de su idealidad. Por ejemplo, señala Reale, "una circunferencia no es este ni aquel otro trazado, sino que es algo que existe como entidad lógica siempre igual a sí misma, universal, no susceptible de modificación[19].

3-. **Su ser es ideal.**

El que sean objetos pensados no significa que no tengan realidad o consistencia al margen del proceso psíquico del pensamiento. Es decir, su "ser" o su esencialidad no puede ser confundida con el proceso psíquico en el que son pensados. Tienen una realidad o consistencia propia como entes ideales, que, aunque son fruto de la razón, su valor no proviene del hecho empírico-factual de ser pensados o representados[20].

En resumen, su ser es ideal y objeto de pensamiento, pero por otra parte su realidad no se limita al hecho empírico de ser representados, por lo que el problema radica en determinar en qué consiste este tipo de objetos.

---

[18] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 183 (trad. cast. 157).

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

Esta cuestión fundamental no siempre se ha abordado de forma unánime en la historia de la Filosofía, dando lugar a diferentes interpretaciones:

- "Algunos pensadores y matemáticos contemporáneos conciben los objetos ideales como si se tratase de verdaderas entidades absolutas, o sea, de entidades ontológicas"[21]. Reale rechaza enérgicamente este planteamiento, denominado, genéricamente, "concepción idealista u ontológica de los objetos ideales". Entre sus seguidores cita "cierta fase del pensamiento de B. Russell así como los estudios axiológicos de N. Hartmann". Frente a los que mantiene no estar de acuerdo con este tipo de pensamiento: "Rechazamos que tales objetos puedan existir en sí y de por sí, independientemente de que hayan sido o no pensados, o independientemente del pensamiento que lo piensa"[22].

- Frente a este tipo de planteamiento ontológico radical de los objetos ideales, se sitúa el ontognoseológico, donde se acepta su realidad pero como objetos de conocimiento, no como realidades en sí. Reale acepta la existencia de objetos ideales como realidades independientes de las operaciones subjetivas, particulares y concretas en que son representados, pero no son existentes en sí mismas, independientes del acto de pensar en general. O, lo que es lo mismo, aunque existiendo sólo en el pensamiento, las "objetividades ideales poseen, no obstante, su consistencia, independientemente de las operaciones particulares"[23].

---

[21] *Ibid.*, p. 184 (trad. cast. 157).

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

3.3-. Los Valores.

Los tratadistas, señala Reale, generalmente sólo admiten dos tipos de esferas de la realidad: Los objetos naturales y los objetos ideales, incluyendo a los valores dentro de la segunda. Reale piensa, sin embargo, que existe una tercera **esfera de lo real**, tomado este término en su acepción genérica, que, como ya sabemos, no queda limitada al mundo de la naturaleza o de los entes de razón, sino que incluye también los valores.

En realidad, la nueva concepción de la axiología antes mencionada, aún admitiendo la existencia "autónoma" del problema de los valores, limita sus investigaciones, puntualiza Frondizi, a determinar la cuestión sobre su subjetividad u objetividad. "Se entenderá que el valor es objetivo si existe independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa", teniendo que hipostasiar entonces su realidad como objeto ideal; a su vez, se entenderá que es algo subjetivo si "debe su existencia, su sentido o su validez, a reacciones del sujeto que valora, ya sean fisiológicas o psicológicas"[24].

En cualquier caso, el problema que Reale se plantea es anterior a este posicionamiento en una u otra respuesta, pues se trata de una cuestión previa que hace referencia "a su situación" dentro de la realidad humana (relación realidad-valor)[25]. Los valores forman parte de la realidad humana, esto es un hecho innegable según lo expuesto, pero la cuestión que ahora se plantea es ¿cuál es su estatuto dentro de ella?, ¿puede admitirse su independencia sin incurrir en el absolutismo del ontologismo axiológico?. Reale piensa que sí, dedicando gran parte de sus investigaciones a demostrar esta cuestión que, por lo demás, guarda importantes implicaciones con el conjunto de su trayectoria filosófico-jurídica.

---

[24] FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*, p. 23 y ss.

[25] LAVELLE, L., *Traité des Valeurs*, ed. cit., p. 559.

Es esta, como ya hemos señalado en diferentes ocasiones, una de las aportaciones fundamentales de la obra de Reale, contrapuesta al reduccionismo interpretativo que oscila entre el subjetivismo-objetivismo axiológico: Los valores son objetivos, pero, a su vez, vinculados con la realidad humana, sin la cual no serían posibles. Esta nueva síntesis en el pensamiento realeano entre realidad y valor, así como entre valor y persona, viene a suponer una interpretación personal de la axiología en consonancia con su pensamiento iusfilosófico. Pues admitir la independencia y consistencia propia de los valores conlleva una alteración relevante en el modo tradicional de concebir la teoría de los objetos (ontología); en definitiva, un nuevo enfoque en la manera de entender la realidad humana.

Será ésta la cuestión central de esta tercera parte de nuestro trabajo, desarrollada a lo largo de los próximos capítulos, ocupándonos, en primer lugar, de dilucidar, estas dos cuestiones:

1ª-. Relación del valor con la teoría de los objetos.

2ª-. Concepción autónoma del valor.

4-. Relación del valor con la Teoría de los objetos.

Como veremos en el próximo capítulo, generalmente los valores se han interpretado, o como cualidades que el sujeto otorga a los objetos en virtud de las múltiples sensaciones de aceptación o rechazo que provocan en nosotros (subjetivismo axiológico), o como cualidades ideales que se plasman en la realidad, pero que son independientes de ella (objetivismo axiológico). Esta última actitud, como sabemos, culmina en el "ontologísmo axiológico" que entiende los valores como si se tratasen de objetos ideales.

Y es que, en efecto, hay alguna coincidencia entre los objetos ideales y los valores, aunque, también, profundas diferencias que llevarán a Reale a rechazar de plano el ontologismo axiológico.

4.1-. Análisis comparativo entre los valores y los objetos ideales.

- Coinciden en que ambos son aespaciales y atemporales, es decir, "presentan un modo de ser que no se subordina al espacio y al tiempo"[26]. Pero, a diferencia de los objetos ideales, que valen independientemente de lo que ocurre en el espacio y el tiempo, los valores sólo se conciben en función de algo existente, o sea, requieren un referente real: *Las cosas objeto de ser valoradas*[27].

- Otra diferencia importante puede ser expresada en los términos *cuantificación frente a inmensurabilidad.* Los objetos ideales son cuantificables, medibles, mientras que los valores no admiten ninguna posibilidad de cuantificación[28]. A veces, señala Reale, "medimos mediante procesos indirectos, empíricos y pragmáticos", como cuando tasamos el precio de algunos bienes económicos, "pero se trata de meras referencias para la vida práctica. Los valores como tales son *inmensurables*, no son susceptibles se ser captados según una unidad o denominador común"[29].

---

[26] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 187 (trad. cast. 169).

[27] *Ibid.*

[28] LAVELLE, L., *Traité des Valeurs*, p. 570.

[29] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 187 (trad. cast. 169).

- Pero la diferencia fundamental, radica en el diferente ámbito de la realidad a la que cada uno se refiere. Mientras los objetos en general, tanto naturales como ideales, se refieren a algún ámbito o "categoría del ser", los valores hacen regencia al plano del "deber ser". Por esta razón los valores nunca podrán constituir en sí mismos una categoría de objetos, pues no hacen referencia a ninguna categoría del ser, aunque tengan un cierto grado de objetividad que se plasma en los "objetos culturales"[30].

La diferencia entre el plano del ser y del deber ser aplicada a la axiología, representa una de las notas esenciales de su concepción, por lo que le dedicaremos una atención especial. Posición que arranca de Kant pero que tendrá diferentes matices, desde el culturalismo al objetivismo, situándose la posición de Reale en un punto de inflexión que tendremos que dilucidar.

5-. Posición autónoma del valor como expresión del deber ser.

La pretensión de las ciencias positivas consiste en determinar el ser o la esencialidad del objeto que estudian, por eso los juicios científicos hacen referencia al plano del ser, atendiendo a sus diferentes grados y categorías. Pero la realidad humana es susceptible de ser vista, también, bajo el prisma del deber ser; es decir, valorando, sojuzgando como podrían ser las cosas aunque de hecho no sean así. Esto nos lleva a admitir dos tipos de juicios sobre la realidad:

a) **Los juicios sobre el ser**, o sobre la realidad, por cuanto enuncian algo sobre lo que el ser es.

[30] *Ibid.*, p. 188 (trad. cast. 169).

b) **Los juicios de valor**, en cuanto nos presentan lo real tal como debe o debería ser, luego bajo el prisma de algún valor[31].

La diferencia entre el plano del ser y del deber ser fue una cuestión ampliamente tratada por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, impulsando un nuevo rumbo en la fundamentación de la axiología. Los estudios sobre la problemática del valor reconocen por unanimidad su aportación: "Fue Kant (1724-1804) uno de los primeros en trasladar esta palabra desde el vocabulario económico al filosófico"[32]. Si bien, como precisa Ortega en su obra *¿Qué son los valores?*, "no nos ofrezca una definición, nominal al menos, del valor"[33]. En efecto, prosigue J. Mª. Méndez en su mencionado tratado de axiología, resulta extraño que un término que tan medularmente afecta a la filosofía kantiana no reciba, contrariamente a su costumbre, un cuidadoso examen crítico dedicado a precisar su significado. "En efecto, podría decirse que toda la filosofía de Kant es en el fondo un estudio en torno a tres valores fundamentales: la verdad (*Crítica de la razón pura*); la bondad o el bien (*Crítica de la razón práctica*), y de la belleza (*Crítica del juicio*). Pero la mentalidad y el talante de Kant estaban orientados hacia lo formal. Se trata pues de una filosofía de la validez (Geltungphilosophie) y no de una filosofía del valor (Wertphilosophie), por más que la terminología de Kant pueda desconcertar si se la toma al pie de la letra"[34].

---

[31] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p.95.

[32] MÉNDEZ, J.Mª., *Valores éticos*, p. 279.

[33] ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué son los valores?*, p. 316.

En apoyo de esta tesis escribe L. DUJOVNE: "Kant empleó la palabra *valor* en sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, pero con aquél su empleo del término no aparecen precisadas ni su comprensión ni su extensión", en Teoría de los valores y Filosofía de la historia, p. 26.

[34] MÉNDEZ, J.Mª., *Valores éticos*, ed. cit., p. 280.

Reale reconoce la aportación kantiana en torno a la delimitación del plano del deber ser sobre el que venimos hablado, si bien, como ya hemos señalado en otras ocasiones, rechaza su rígido formalismo, más riguroso aún en el ámbito de la *praxis*. En apoyo de su crítica pueden entenderse estas expresivas palabras: "En ética Kant era alérgico a todo motivo interesado, empírico o material como fundamento posible de lo bueno. Ignora de intento los contenidos o materias en que lo bueno se presenta ante nuestro ojos. Hay que rechazar toda sombra o apariencia de empirismo. De ahí que el punto de arranque de su ética sea el puro deber, lo que debe ser vacío y despojado de toda materia, es decir, la forma simple de lo valioso o validez. Estamos ante el célebre formalismo kantiano"[35].

Frente a este formalismo racionalista rígido de Kant surgirán, como sabemos, diferentes corrientes que comparten su interés por fundamentar el campo de la Ética, aunque desde parámetros menos rígidos: Escuela de Baden, ética material de los valores, teorías culturalistas...etc[36]. Reale comprende el gran mérito de estas escuelas así como su aportación al mundo de la axiología y de la cultura en general, si bien, como veremos, les reprocha, su inclinación última hacia posiciones formalistas, abstractas e idealistas; que terminan por desconectarse, igualmente, de la realidad. Frente a lo que propondrá su culturalismo o historicismo axiológico, que si bien guarda

---

[35] *Ibid.*

[36] Con referencia a esta evolución resultan esclarecedoras las siguientes palabras de L. DUJOVNE, "Tres fueron, en resumen, los principales promotores de la nueva filosofía de los valores: Nietzsche, con su concepción del perpetuo trastrueque de la tabla de valores, de su multiplicidad infinita y de su subjetividad total; Lotze, filósofo alemán de tentativa platonizante, que designaba toda validez ideal y objetiva como valor; finalmente, Franz Bretano, quien, al ligar los valores a los actos específicos del amor y del odio, en cuanto poseen una rectitud (Richtigkeit), ha inspirado, por una parte, las teorías puramente psicológicas de los valores subjetivos y, por otra parte, la filosofía fenomenológica de los valores objetivos, fundados en su experiencia inmediata", *Teoría de los valores y la Filosofía de la historia*, p. 20.

V. GURVITCH, G., *La théorie des valeurs de Heinrich Rickert*, en "Revue Philosophie de la France et de L'Étranger", París, nº de septiembre-octubre de 1947, p. 80.

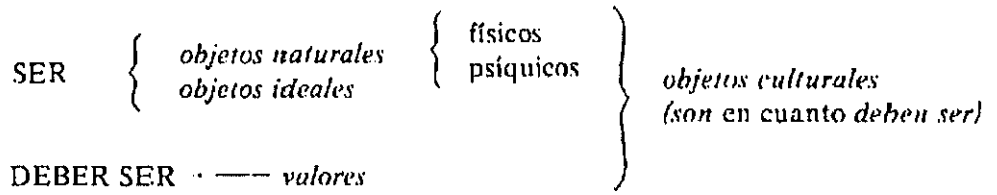
relaciones de proximidad con estas corrientes, se define en una línea radicalmente nueva, antiformalista, vital e histórica; tema que analizaremos en nuestro segundo capítulo. De momento señalar que situándose en torno a esta nueva línea de investigación que parte de la filosofía kantiana, el mérito de la obra de Reale consiste en su genial aplicación de la categoría del deber ser en la explicación axiológica, convirtiéndose en el elemento clave que nos conduce hasta la determinación de su naturaleza.

Comprender lo que sea el valor, implica situarse en esta segunda perspectiva, porque sólo desde el plano del deber ser es posible aprehender su esencialidad y consistencia. La realidad humana, insiste Reale, puede ser analizada desde estas dos categorías fundamentales, como dos posiciones primordiales del espíritu ante lo real: "Las cosas las vemos en cuanto son o en cuanto valen; y porque valen deben ser. No existe un tercera posición equivalente. Todas las demás situaciones son reductibles a estas dos, y a través de ellas se ordenan"[37].

Si esto es así, la realidad accesible al conocimiento humano, luego desde el plano de la ontognoseología, se desdobla en una multiplicidad de "objetos" atendiendo a esta doble perspectiva. O, dicho de otro modo, la conciencia intencional, que es la base o punto de partida de cualquier acceso a la realidad, puede dirigirse a la captación del ser de las cosas (dándonos como resultado la objetividad del ser en cuanto objeto de conocimiento), o hacia la valoración -comprensión de aquello que se conoce (dando lugar a la objetivación de los valores, entendidos como realidades autónomas aunque sitas en los objetos culturales). De ahí el siguiente cuadro explicativo que nos presenta Reale en diferentes obras:

---

[37] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 188 (trad. cast. 160).



Como puede apreciarse, esta doble perspectiva ante la realidad llevada a cabo por el espíritu humano, conduce a Reale a admitir un nuevo grado de objetividad: **Los objetos culturales**; que "son objetos derivados y complejos, representando una forma de integración del ser y del deber ser". Se trata de realidades cuyo ser es comprendido siempre bajo el prisma de algún valor. Por eso su ser no es accesible sólo desde el plano del ser, sino desde el deber ser que los juzga, siempre, como objetos valiosos.

Para Reale está bien claro, los valores no pueden limitarse a la consideración del análisis del ser, pues lo único que podríamos decir de ellos es que son. Su ámbito de estudio es el deber ser, donde los valores se aprehenden en su actualización a través de los objetos culturales[38]. Esto no implica admitir, sin embargo, que los valores se identifiquen con los objetos culturales. Reale rechaza enérgicamente cualquier tipo de ontologismo absoluto en el ámbito de la axiología. Los valores no son ni pueden ser, realidades u objetos independientes en sí mismos, sino que se dan siempre en el seno de algún objeto: Estos son los objetos valiosos o, también denominados, "objetos culturales"[39].

---

[38] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp.171 y ss.; *Verdade e conjetura*, pp.94 y ss.

[39] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 189.

Esto no impide admitir, sin embargo, una cierta objetividad de los valores, como analizamos anteriormente, pero siempre en relación con los objetos culturales. De momento, podemos concluir con una serie de afirmaciones relativas a la axiología realeana, recogidas todas ellas en su obra *Verdade e Conjetura* donde analiza pormenorizadamente estas cuestiones que venimos tratando, dejando otras más precisas para capítulos siguientes. A saber:

- El valor es un *ente autónomo*, accesible desde el ámbito del deber ser, que estima la realidad como debería ser, luego bajo la óptica de algún valor.

- Del mundo del ser, desde el que se aborda la realidad según "relaciones subordinadas a nexos de causalidad", no se puede pasar al mundo del deber ser, regido por enlaces axiológicos[40].

- El valor no es ninguno de los objetos, ni naturales ni ideales, sino un ente que posee sus propias condiciones de cognoscibilidad, de donde resulta la configuración autónoma de la axiología[41].

- Los valores se actualizan, objetivizan, en los objetos culturales, aunque no se reducen a ellos.

- Al ser los objetos culturales objetos compuestos, formados de un *soporte* y de un *significado*, aquél, el soporte, puede ser tanto un objeto ideal -una norma jurídica, por ejemplo-, como un objeto natural, tanto físico como psíquico[42].

---

[40] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 99.

[41] *Ibid.*, p. 89.

[42] *Ibid.*, siendo ésta una de las novedades más importantes de la axiología realeana con respecto al ontologismo axiológico.

- De su actualización surge una nueva realidad en la esfera de objetos: Los objetos culturales, que constituyen el mundo de la cultura, o de las realidades objetivadas por el hombre.

- Finalmente, una verdadera comprensión e interpretación de los valores pasa por un preciso análisis de la realidad histórico-cultural humana, pues es aquí donde ellos se manifiestan. Será este el presupuesto fundamental de la teoría axiológica realeana, por lo que le dedicaremos por entero uno de nuestros capítulos (cap. III).

6-. Características de los valores.

Teniendo en cuenta las afirmaciones anteriores sobre la naturaleza de los valores en la axiológica de Miguel Reale, así como su relación y proximidad con la teoría de los objetos, podemos extraer las siguientes características que los definen:

1-. **Bipolaridad.**

"El valor es siempre bipolar", lo que quiere decir que "a cualquier valor se contrapone siempre un desvalor": a lo bueno se cotrapone lo malo, a lo bello lo feo, a lo noble lo vil, ...etc[43]. De tal modo que entre ellos se establece una "relación dialéctica y de polaridad", lo que explica su dinamismo en la historia concreta de sus objetivaciones o realizaciones.

Donde mejor puede apreciarse esta peculiaridad, afirma Reale, es la vida jurídica, pues ésta se constituye como "una tensión de valores positivos y negativos"[44].

---

[43] REALE, F., *Filosofia do Direito*, p. 189 (trad. cast. 161).

[44] *Ibid.*

El Derecho tutela determinados valores que considera axiológicamente positivos, impidiendo, al mismo tiempo, determinados actos por considerarse axiológicamente negativos. Hasta tal punto que podría decirse "que el Derecho existe porque hay posibilidad de violar los valores que la sociedad reconoce esenciales a la convivencia"[45].

2-. **Implicación recíproca.**

Lo que viene a significar que "ninguno de ellos se realiza sin influir, directa o indirectamente, en la realización de los demás"[46]. Al igual que en el caso anterior, esta característica se refleja de forma especial en la realización del Derecho, en concreto en la "realización de la justicia". El valor de la justicia, tal como es concebido por Reale en su trabajo *Nova fase do Direito Moderno*, no puede entenderse desvinculado de los demás valores, ya que "su esencia consiste en que los demás valores valgan"[47].

3-. **Referibilidad o necesidad de sentido.**

Lo que significa que "el valor implica siempre una toma de posición del hombre *ante algo* y *para alguien*"[48]. Por esto Reale asemeja los valores a "entidades vectoriales", de acuerdo con la terminología utilizada por Wolfgang Köhler, pues "apuntan siempre hacia un sentido, en una dirección reconocida como fin"[49]. Debido a esta característica se convierten en "factores determinantes de la conducta humana, pues sólo el espíritu se comprende "como vivencia perenne de valores": "Vivir es tomar

---

[45] REALE, M., *Op. cit.*, p. 189 (trad. cast 161).

[46] *Ibid.*

[47] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 37.

[48] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 190 (trad. cast. 162).

[49] KÖLER, W., *The Place of Value a World of Facts*, Nueva York, 1938, pp. 104 y ss.

posición frente a los valores e integrarlos en nuestro mundo"; "sólo el hombre es capaz de valores, y solamente en razón del hombre es posible la realidad axiológica"[50].

4-. **Preferibilidad.**

Todo valor implica una selección estimativa, de ahí la íntima relación entre valor, deber ser y libertad, tal como analizaremos más adelante[51]. Esto es posible porque cualquier valor puede ser reconocido como motivo o fin de la conducta humana. De ahí que toda teoría del valor, dice Reale, "tenga como consecuencia una teleología o teoría de los fines"[52]. Esto explica que cada sociedad obedezca a una "tabla de valores", de tal modo que la concepción del mundo y de la vida de una determinada época dependa, en gran medida, del modo como sus valores se distribuyan u ordenen; posibilitando su graduación y jerarquía según veremos más adelante.

5-. **Objetividad.**

Lo que quiere decir que los valores, aunque no posean objetividad ontológica (en el plano del ser), tal como vimos anteriormente, no implica que no posean cierta *objetividad relativa* (en el plano del deber ser), que se manifiesta en los objetos culturales. Si no fuera por esta objetividad relativa de los valores, por su concreción y desarrollo en mundo histórico-cultural, "nada tendría significado ni sentido para el hombre"[53].

---

[50] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 190-191 (trad. cast,. p. 162).

[51] Capítulo IV: "Personalismo axiológico". V. REALE, M., *Pluralismo y Liberdade*, especialmente pp. 31-42.

[52] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 191 (trad. cast., p. 162).

[53] *Ibid.*, p. 192 (trad. cast., p. 163).

6-. **Historicidad.**

Característica esencial en la axiología realeana, lo que significa que los valores, según su concepción, no pueden entenderse como realidades absolutas, ideales o independientes del proceso histórico-cultural humano. Los valores son históricos, esto es, fruto de las diferentes actuaciones estimativo-axiológicas del hombre sobre la naturaleza. Tan estrecha es la relación que Reale establece entre axiología e historia, que su teoría del valor ha merecido la denominación de "historicismo axiológico"[54].

7-. **Inagotabilidad o Inexorabilidad.**

Lo que significa que el valor en su realización concreta en los fenómenos histórico-culturales, no agota por entero su realidad: "El valor no se reduce a lo real, ni puede coincidir *enteramente o definitivamente* con él"[55]. Un valor, dice, "que se realizase íntegramente se convertiría en "algo dado", perdería su esencia que es la de superar siempre la realidad gracias a la cual se revela y en la cual jamás se agota"[56].

Esta última característica, como veremos, será fundamental en la concepción axiológica realeana, pues la tensión existente entre "concreción (realizabilidad)" e inexorabilidad es lo que explica, en último término, el dinamismo propio de la cultura y de los bienes culturales. Reflejo, por otra parte, del espíritu humano en su lucha por alcanzar la infinitud desde la consciencia de su finitud[57].

---

[54] Término que originariamente se debe a L. Bagolini al referirse a la teoría iusfilosófica de Miguel Reale, asunto que analizaremos en el capítulo III.

[55] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 207 (trad. cast., p. 175).

[56] *Ibid.*

[57] Tesis que explicaremos en el capítulo IV dedicado al "personalismo axiológico" de Miguel Reale.

Esto no debe inducir a pensar que los valores sean una especie de "objetos ideales", porque, aunque es cierto que sirven de guía a la conducta, estos no existen independientemente de ella. Puede admitirse, dice, "una cierta idealidad", reflejo de la aspiración humana hacia lo "absoluto", pero desde su concreta realización en la experiencia histórica: "Entre valor y realidad no hay, por consiguiente, un abismo; porque entre ambos existe un nexo de polaridad y de implicación, de tal modo que la historia no tendría sentido sin el valor"[58]. Analizaremos estas afirmaciones y sus consecuencias en los capítulos que siguen.

[58] REALE, M., *Op. cit.*, p. 207 (trad. cast., 175).

CAPÍTULO II. TEORÍAS SOBRE EL VALOR.

1-. Planeamiento: Diferentes teorías sobre el valor.

2.- Explicaciones subjetivistas.

2.1-. El Psicologismo axiológico.

2.2-. Polémica Meinong y Ehrenfels.

2.3-. Otros enfoques: Neorrealismo de Perry, Empirismo lógico de Ayer y Russel.

3-. Interpretación sociológica.

3.1-. Diferencias entre el sociologismo y el psicologismo axiológico.

3.2-. Aportación de la explicación de Durkheim.

3.3-. "La conciencia colectiva", foco de la axiología durkheimiana.

4-. Ontologismo axiológico.

4.1-. La fenomenología axiológica de M. Scheler y N. Hartmann.

4.2-. Los valores "objetos ideales": Ontologismo axiológico.

5-. Teoría histórico-cultural de los valores.

5.1-. Los valores y su relación con la historia.

5.2-. Vinculación de Miguel Reale con las explicaciones axiológicas histórico-culturales.

CAPÍTULO SEGUNDO.

TEORÍAS SOBRE EL VALOR.

1-. Planteamiento: Diferentes teorías sobre el valor.

En el capítulo anterior concluíamos que el peculiar tratamiento del valor en la filosofía realeana, le había llevado a una diferente manera de entender la realidad en general y la experiencia jurídica en particular. Así las cosas, la independencia de la axiología nos ha situado ante una nueva interpretación de lo real, en la que la axiología juega un papel fundamental. De ahí que su concepción de los valores no pueda coincidir

con algunas de sus interpretaciones más representativas, sino que discrepará profundamente de ellas.

Las consecuencias de sus discrepancias, serán fundamentales para comprender su propia concepción, ya que se forja en diálogo con ellas. Dedicaremos este segundo capítulo a analizar estas otras comprensiones más representativas sobre la Teoría de los valores. Por dos razones principalmente:

1ª-. Porque son objeto de comentario y reflexiones constantes en los trabajos de Miguel Reale, dedicando a su estudio y análisis crítico gran parte de sus indagaciones axiológicos. No sin razón habíamos caracterizado su obra, como un constante diálogo con la Filosofía de su tiempo: con ella se hace y desde ella se entiende. Esta es la primera razón para dedicarle nuestra atención.

2ª-. Porque de este diálogo con otras concepciones no enfrentadas pero diferentes, puede entenderse mejor el planteamiento personal y original de su propia teoría. Así como las "lagunas" que pretende atender, y que, según sus conclusiones, no han quedado en aquéllas resueltas.

Conviene hacer una aclaración que delimite el alcance del estudio que ahora nos proponemos: No se trata de llevar a cabo un análisis exhaustivo, en toda su extensión y desarrollo, de las diferentes teorías explicativas del valor, pues nos alejarían del objeto de nuestro trabajo. Nuestro propósito consiste en estudiar aquellas interpretaciones que Reale lleva a cabo sobre las concepciones axiológicas más representativas, si bien, cotejándolas con otras fuentes de investigación. Los fines perseguidos por Reale con esta exposición, son, nos dice, fundamentalmente didácticos, con la intención de precisar, al paso, su propia posición al respecto. Este será, también, nuestro propósito.

Aclarada esta cuestión, podemos señalar que la primera clasificación que Reale establece sobre las teorías axiológicas, consiste en agruparlas en torno a dos grandes tendencias: **Subjetivista y Objetivista**[1]. Coincidiendo en este punto con la clasificación generalmente admitida en diferentes estudios clásicos de axiología; entre los que pueden citarse los ya referenciados de Ortega y Bayer; así como los tratados más recientes de L. Dujovne. J.M[a] Méndez o R. Frondizi, entre otros[2]. En todos ellos se parte de esta primera diferenciación, si bien, como también advierte Reale, aún es preciso realizar una serie de matizaciones y precisiones, debido al variado uso de los términos "subjetividad" y "objetividad" en el contexto en que nos movemos, induciendo a errores y confusiones que conviene delimitar. Así por ejemplo, se cuestiona L. Dujovne, "la tesis de que los valores dependen, para cada persona, exclusivamente de sus valoraciones individuales, será ciertamente subjetivista; en cambio la tesis que afirma que lo valores no dependen de valoraciones individuales, sino que son resultado del consenso social, ¿es subjetivista u objetivista?"[3]. En efecto, para delimitar esta cuestión parece limitada la clasificación anterior, pues aún admitiendo que tuviera naturaleza subjetiva quedaría aún por decidir qué aspecto de la subjetividad es el que está dando vigencia al valor: de carácter individual o social.

En cualquier caso, se revela ésta como una cuestión crucial y problemática de la axiología, que conviene aclarar y delimitar para no aumentar aún más las confusiones y desacuerdos que generalmente provoca. Reale opta por esta clasificación convencional en torno a las dos grandes tendencias señaladas -subjetivismo y objetivismo axiológico- aunque diferenciando dentro del segundo grupo entre tres interpretaciones posibles, que

---

[1] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 194 (trad. cast., p. 167)

[2] BRÉHIER, É., *Doutes sur la philosophie des valeurs*, cit.; BAYER, R., *Valeur et Réalité*, cit.; ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa*, cit., DUJOVNE, L., *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, cit.; FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, cit.; MÉNDEZ, J.M[a]., *Valores éticos*, cit.

[3] DUJOVNE, L., *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, p. 35.

en su conjunto constituyen la totalidad de la historia de la axiología. Todas ellas pretenden responder a la misma cuestión: "En qué consiste la naturaleza del valor y de dónde proviene su fuerza vinculante"[4]. Pero mientras las primeras sitúan su explicación en el sujeto, las segundas recurren a explicaciones *ab extra*, con la intervención de una realidad objetiva que fundamente el fenómeno; si bien teniendo presente que su diferenciación no se guiará por criterios rígidos, por lo que habrá que preguntarse en cada caso hasta qué punto pueden ser calificadas como subjetivistas u objetivistas[5]. Su clasificación, como decíamos, obedece a dos grandes grupos: Teorías subjetivistas, y Teorías objetivistas; entre éstas últimas Reale distingue, a su vez, entre: Sociologismo axiológico, ontologismo axiológico y teorías histórico-culturales[6].

2-. Explicaciones subjetivistas.

2.1-. El Psicologismo axiológico.

Dentro de las corrientes subjetivista que podría resumirse bajo el epígrafe común de "Teorías psicológicas de la valoración", enumera Reale varios ejemplos como :

- Las de tipo **hedonista**, desarrolladas desde Aristipo y Epicuro hasta las más recientes de Bentham y Meinong, para quienes "lo valioso es lo que nos agrada y lo que nos causa placer"[7].

---

[4] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 195 (trad. cast., 167).

[5] Por una solución similar opta también L. DUJOVNE, cuando concluye: "Sin embargo para no apartarnos de un esquema práctico, estudiaremos sucesivamente teorías *subjetivistas y objetivistas* de los valores. Luego procuraremos averiguar en qué medida la teoría sociológica de los valores logra ofrecer una síntesis fecunda de los opuestos puntos de vista de aquéllas, o bien, si logra superara las dificultades que en ellas se presentan"., *Teoría de los valores y Filosofía de la historia*, p. 36.

[6] *Ibid.*, pp. 195-197 (trad. cast., pp. 167-168).

[7] *Ibid.*, p. 195 (trad. cast., p. 167.

- Las de tipo **voluntarista,** desde Arisa Ribot y Ehrenfels, quienes ligan el problema del valor a una cuestión sentimental-volitiva, de tal manera que "lo valioso es lo que deseamos y pretendemos como meta o propósito a alcanzar"[8].

Piensa Reale, que en la mayoría de los casos estas interpretaciones, aunque diferentes en sus formulaciones, obedecen a un mismo denominador común: "La concepción del valor en términos psicológicos", pues su tesis central, "consiste en la afirmación de que los valores existen como resultado y reflejo de motivos psíquicos, de deseos e inclinaciones, de sentimientos de agrado y de desagrado"[9]. Lo que supone admitir que las cosas valen en razón de "algo" que en nosotros mismos se presenta como deseable, apetecible o placentero.

En definitiva, las cosas valen porque son objeto de nuestras vivencias estimativas, y el valor reside en la sensación de agrado o desagrado que producen en nosotros. De ahí la famosa frase de Ehrenfels: "La grandeza del valor es proporcional a su deseabilidad".

2.2-. La polémica entre Meinong y Ehrenfels.

No parece posible referirse a las doctrinas subjetivistas sobre el valor sin contar con la fuerte polémica protagonizada pro Meinong y Ehrenfels, ambos ejemplos representativos de esta corriente. "Esta polémica ejemplar", afirma Frondizi, "ha permitido el enriquecimiento de la doctrina subjetivista, al contrastarse la opinión de dos hombres que parten de un punto de vista semejante", aunque hayan discrepado al escoger el "aspecto de la subjetividad que da validez al valor"[10]: *El sentimiento de*

---

[8] *Ibid.*, p. 196 (trad. cast., p. 167).

[9] *Ibid.*

[10] FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*, cit., p.45.

agrado o desagrado Meinong y el deseo de voluntad creadora de valores Ehrenfels. "Aunque discrepaban en la determinación del factor psíquico generador de valores", señala ahora L. Dujovne, "coincidían ambos en la concepción de ellos como algo dependiente del sujeto que efectúa la valoración"[11], de ahí el subjetivismo de sus explicaciones. En cualquier caso, lo cierto es que la polémica sirvió para dar un fuerte impulso al desarrollo aún incipiente de los estudios axiológicos[12].

Finalmente termina la polémica con el abandono por parte de Ehrenfels de los estudios axiológicos, centrando su interés en la Psicología, de hecho fue uno de los primeros iniciadores de la Escuela de la Gestalt; mientras Meinong se convierte a la posición contraria que en un principio defendió (al objetivismo axiológico)[13]. Por otra parte, la teoría de los objetos, así como la "vuelta hacia la problemática del ser" (Husserl , Heidegger, Scheler, Hartmann...), estaba viviendo un resurgir importante en la historia del pensamiento que habrá de repercutir poderosamente en la consideración de los valores. Hasta tal punto, señala Frondizi, que parece que no había ya lugar para el subjetivismo axiológico, "no había moral o diccionario de Filosofía que no hablara de la objetividad como nota de los valores"[14]. De ahí el poderoso avance de las teorías objetivistas sobre el valor.

---

[11] DUJOVNE, L., *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, cit., p. 41.

[12] *Ibid*; comparte también esta opinión FRONDIZI, *Op. cit.*, pp 45-46.

[13] Sobre la polémica señalada así como el rumbo finalmente seguido por sus protagonistas, V. FRANCESCO ORESTANO, *Los valores humanos*, Argos, Buenos Aires, 1947 (parte I).

[14] FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, cit., p. 51.

2.3-. Otros enfoques subjetivistas: Neorrealismo de Perry y el empirismo lógico de Ayer y Russel.

Sin embargo, el subjetivismo axiológico revivió una importante etapa a partir del Neo-realismo americano y del positivismo lógico. Esquemáticamente señalamos las figuras más representativas de estos movimientos.

- **Perry** y su concepción del **interés como fundamento del valor**: "Lo que es objeto de interés adquiere *eo ipso* valor. Un objeto, de cualquier clase que sea, adquiere valor cuando se le presta un interés, de cualquier clase que sea"[15].

- **El empirismo lógico y las nuevas formas de subjetivismo**; con el denominador común de que "el término *bueno* sirve tan sólo como un signo emotivo que expresa nuestra actitud hacia las cosas"[16]. De ahí el resurgir del emotivismo y relativismo axiológico-empirista. Dentro de este movimiento, aunque con importantes matices, podrían situarse las interpretaciones de A.J. Ayer y B. Russel, siendo, por otra parte, predominante en la filosofía británica y norteamericana.

Cualquiera de estas concepciones, sin negar sus aciertos, no guardan implicaciones relevantes con la concepción axiológica de Miguel Reale, por lo que tampoco son objeto de referencias especiales[17]. Proseguimos, pues, con otras interpretaciones más próximas a la suya.

---

[15] *Ibid.*, p. 55; V. PERRY, R.B., *General Theory of Value*, 2ª ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950, pp. 115-116.

[16] OGDEN C.K y RICHARDS, I.A., *El significado del significado*, trad. cast., Paidós, Buenos Aires, 1954, p. 143.

[17] Las críticas y observaciones que hace al "psicologismo axiológico" se verán tras la exposición de las corrientes que estamos analizando.

3-. Interpretación sociológica del valor.

3.1-. Diferencia entre psicologismo y sociologismo axiológico.

En primer lugar, la teoría sociológica se encuentra en clara contraposición con el psicologismo axiológico, al rechazar el carácter subjetivo-individual de los valores, frente a su carácter social-objetivo, que reside en la objetivación de los valores como un hecho o producto de la sociedad en su totalidad. Luego, la diferencia fundamental con el psicologismo consiste en:

a) **No aceptan el carácter subjetivo del valor, sino objetivo**: La objetivación de los valores "entendidos como un producto social especial y peculiar que habrá que analizar". Así, para algunos se trata de la "objetivación de las creencias o deseos sociales, como Gabriel Tarde, mientras para otros se entenderán como productos de una *conciencia colectiva* (E. Durkheim)"[18].

b) **Los valores no son producto de un individuo concreto, empírico, sino de la totalidad de la sociedad**, que, por lo demás, constituye su razón de ser[19].

A pesar de las claras diferencias entre el psicologismo y el sociologismo axiológico, es posible, sin embargo, según señala L. Dujovne, encontrar alguna relación, pues "todo subjetivismo llevado hasta sus últimas consecuencias, termina implicando la necesidad de contar con parámetros sociales". Más hoy en que las

---

[18] REALE, M., *Filosofía do Direito*, pp. 197-202 (trad. cast. pp. 168-172), *Fundamentos del Derecho*, ed. cast. pp.48-49.

[19] Hasta tal punto que DURKHEIM llega a afirmar como conclusión de su obra *De la división del trabajo social*. que el hombre es un ser moral porque vive en sociedad, por su adhesión solidaria al grupo.

relaciones individuo-sociedad han adquirido una clara concienciación de reciprocidad ineludible[20].

Pero, dejando estas consideraciones a un lado, lo que sí parece cierto es que puede insistirse en uno u otro polo del binomio. Constituyendo las teorías sociológicas un denodado esfuerzo por reivindicar el papel de la sociedad en la constitución de los valores, dando lugar a un nuevo planteamiento que genéricamente se denomina "sociología de los valores" o "interpretaciones sociológicas de los valores".

3.2-. Interpretación de E. Durkheim.

Como ejemplo representativo de esta tendencia cita Reale a Durkheim y a sus continuadores. El centro neurálgico de la teoría durkheimiana lo constituye su concepto de *conciencia colectiva*, "irreductible y superior a la de los individuos que componen la sociedad", entendida como "un todo, uno y diverso", no explicable como "simple suma de individuos que se congregan para vivir en comunidad"[21].

Pero, según expone Reale, no es un concepto que se haya mantenido idéntico en sus diversas formulaciones, sino que ha sufrido cambios a lo largo de la evolución de su pensamiento. Se centra, precisamente, en una de sus últimas expresiones, claramente conectadas con el problema axiológico, hasta tal punto que concibe la conciencia colectiva "como un depósito de valores, llegando a la conclusión de que los valores obligan o vinculan a nuestra voluntad porque representan "tendencias

---

[20] DUJOVNE, L., *Teoría de los valores y Filosofía de la historia*, p. 144. Relación defendida por Reale en la mayoría de sus obras como más adelante trataremos.

[21] DURKHEIM, E., *De la división du travail social*, 2ª ed., París, 1902, p. 46.

prevalentes" del todo colectivo, ejerciendo una presión y coacción exterior sobre las conciencias individuales[22].

De manera que ya tenemos tres elementos que definen la concepción axiológica del sociologismo.

1º-. **Los valores obligan** desde sí mismos una vez objetivados, porque representan la voluntad de la conciencia colectiva y no de un individuo aislado. Durkheim está de acuerdo con Kant en entender la moralidad como obligación, como conjunto de reglas que se imponen al individuo. Pero mientras Kant fundamentaba esta obligación en el imperativo categórico de carácter individual o personal, para él esta "autoridad" se encuentra en la sociedad[23].

2º-. **Su carácter ideal**, pues los valores son entendidos como "metas ideales", "tendencias", a las que se dirige nuestra voluntad. Lo que no quiere decir que se trate de una realidad transcendente, más allá de este mundo, sino fruto de la "conciencia colectiva". La base sobre la que se asienta la axiología durkheimiana es el concepto de "solidaridad". Lo deseable o lo bueno desde este presupuesto es lo que concierne a toda la colectividad, confiriéndole, como señala Reale, una cierta nota de "idealismo-optimismo"[24].

---

[22] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 198 (trad. cast. 169.)
V. DURKHEIM, E., "Jugement de réalité et jugement de valeur", en *Sociologie et Philosophie*, París, 1951, p. 137.

[23] DURKHEIM, E., "Détermination du fait social", en *Sociologie et Philosophie*, París 1924, p. 78-79.

[24] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 198 (trad. cast. p. 169-170). Sobre la concepción durkheimiana del Derecho como "valor ideal", V. REALE, M., *Fundamentos del Derecho*, ed. cast., p. 52.

3º-. El tercer rasgo es su **relatividad**, pues los valores, tanto morales como sociales no son "normas absolutas" que se impongan en virtud de la naturaleza humana, sino un "conjunto de reglas creadas por las distintas sociedades", dependientes de la "conciencia colectiva" de cada una.

3.3-. La *conciencia colectiva*, foco de la axiología en Durkheim.

La conciencia colectiva se convierte, así, en explicación y fuente de la axiología sociológica de Durkheim, de ella emanan los valores y en virtud de su idealidad colectiva y solidaria obligan, aunque será este un tema que, según Miguel Reale, no deja suficientemente claro el sociologismo axiológico. Reale reconoce a la teoría sociológica en general, el mérito de haber sabido explicar el origen social de los valores, como expresiones de la conciencia estimativa de una colectividad. Pero, puntualiza, "el mostrarnos cómo nacen y se desarrollan los valores, no nos lleva a descubrir las razones de su obligatoriedad objetiva"[25].

Con esta afirmación tocamos el espinoso problema sobre la relación entre el ser y el deber ser. Como ya vimos en el capítulo anterior, del ámbito del ser no es legítimo pasar al del deber ser; se trata de dos categorías distintas. El que las cosas sean, no implica que deban ser, aunque sí es cierto que el deber ser implica siempre una actitud crítica, estimativa o axiológica frente al ser.

Pues bien, las teorías psicológicas y sociológicas sobre el valor, afirma, "sirven para explicar el origen del mundo estimativo" -deseos individuales o tendencias

---

[25] REALE, M., *Filosofía do Direito*, p. 200 (trad. cast. 170).

colectivas-, "pero no sirven para dar razón de su validez intrínseca"[26]. ¿Por qué obligan los valores?, ¿valen sólo por el hecho de ser reconocidos por el grupo?: La opinión de la mayoría no puede convertirse en criterio de validez axiológica, y menos de obligación moral; "puede servir de incentivo, pauta o guía de comportamiento, pero no explica su carácter imperativo"[27].

La razón es que la explicación de los valores no puede abordarse desde la sola óptica o perspectiva del ser, sino desde el plano del deber ser, lo que supone una clara implicación de la axiología con la Ética y con el ser humano, fuente y fundamento de todos los valores. Sólo desde este nuevo planteamiento, a decir de Reale, podrá entenderse el carácter vinculante de los valores, posición por él defendida y que desarrollaremos tras el recorrido por estas otras explicaciones axiológicas.

4-. Ontologismo axiológico.

4.1-. La fenomenología axiológica de M. Scheler y N. Hartmann.

Como contrapartida a las dificultades encontradas en las concepciones empírico-fenoménicas del valor, surgen otras corrientes que sitúan su comprensión en el terreno de la filosofía moral o histórico-cultural. Consideran que el problema axiológico es un problema fundamentalmente filosófico, debido a las implicaciones que guarda con la concepción de la realidad y el conocimiento que, en su profundidad, "transciende el ámbito científico-positivo"[28].

---

[26] *Ibid.*, p. 201 (trad. cast., 170).

[27] *Ibid.*

[28] FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?*, cit., p. 86.

Una de estas tendencias dominantes es el denominado "ontologismo axiológico", al que pertenecen Max Scheler y N. Hartmann, llevando el segundo las tesis del ontologismo a posiciones más radicales. Ambos partidarios de la fenomenología husserliana, aunque centrando su actividad en el plano de le Ética y de la axiología.

Al igual que Husserl pretendió llegar a través de la reflexión transcendental a la captación de las esencias puras o realidad en sí, sus discípulos pusieron en marcha el mismo planteamiento aunque ahora en el terreno de la Ética. Partiendo del presupuesto de que el hombre, "a través de la intuición emocional, puede llegar a la aprehensión de los auténticos valores morales, que son la aspiración y guía de la conducta humana". Esta aprehensión, basada en la intuición, no es de carácter racional, como Husserl pretendió, pues los valores constituyen un tipo de objetividad inaccesible a la razón: "los valores se nos revelan en la intuición sentimental, en el preferir, amar, odiar"[29].

El hombre es un ser que se caracteriza, fundamentalmente, porque actúa guiado siempre por algún valor. Por lo que Scheler estará desde un principio en contra del formalismo kantiano, que según su opinión se confundió al pensar que toda ética material ha de ser forzosamente una "ética de bienes y fines", la cual también él mismo rechaza; pero, "una cosa son los valores que se encuentran reflejados en las cosas, y otra los bienes y fines que el hombre persigue en cada caso"[30]. Frente al formalismo kantiano, Scheler sienta las bases de una Ética con contenido estimativo y axiológico, es decir, una Ética material de los valores; pues piensa que una Ética formal, sin contenido, no es capaz de explicar ni conducir la conducta humana.

---

[29] SCHELER, M., *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. cast., H. Rodríguez Sanz, Revista de Occidente, 1941, 2 vols., p. 108.

[30] *Ibid.*, p. 32.

N. Hartmann radicaliza las tesis de Scheler, aunque manteniendo una clara afinidad: El mantenerse en el más puro ontologismo axiológico. ¿Qué es lo que defienden?. En primer lugar, que los valores no pueden resultar de nuestro deseos o inclinaciones, ni individuales (psicologismo axiológico), ni colectivos (sociologismo axiológico), sino que existen antes del mismo conocimiento y conducta humana. Los **valores representan un ideal en sí y de por sí**, con consistencia y realidad propia, pero además, transcendente y *a priori*: De ahí su "ontologismo" (consistente en otorgar realidad -ser- al reino del deber ser)[31].

4.2-. Los Valores, "objetos ideales": Ontologismo axiológico.

Los valores, según lo expuesto, no son proyectados ni constituidos por el hombre en la historia, sino descubiertos por éste en el desarrollo de su existencia. Se trata de "ideas-modelo", "arquetipos", que guían el flujo de la historia, "sin derivar ellos mismos de ella". De ahí la reminiscencia del platonismo en su concepción de la axiología, pues los valores serían semejantes a "objetos ideales", anteriores y al mismo tiempo explicativos de cualquier proceso histórico posible: "Son eternos y universales, anteriores a cualquier estimativa empírico-positiva"[32].

La forma de acceso a su esencialidad no puede ser el conocimiento especulativo propio del conocimiento científico, sino la *intuición emocional*, como una forma de contacto directo del espíritu con su realidad[33]. Pero, según Reale, "un mundo que no se hace en relación con la historia, aunque marque la dirección de la misma, acaba

---

[31] SCHELER, M., *Ética*, ed. cit., I, p. 42: "De lo dicho se desprende que hay *auténticas y verdaderas* cualidades de valor que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen particulares relaciones y conexiones... Independientes de la existencia de un *mundo* de bienes en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de bienes sufra a través de la historia".

[32] *Ibid.*

[33] SCHELER, M., *Op. cit.*, pp. 55 y 56.

concibiéndose como un mundo subsistente, ideal, que dirige, desde su idealidad, el destino del comportamiento humano tanto social como individual"[34]. Siendo ésta la dirección obligada que siguió el ontologismo axiológico.

Miguel Reale, como ya sabemos, reconoce el mérito de estas doctrinas, que fundamentalmente estriba en "haber dirigido a la Fenomenología hacía la explicación de la problemática axiológica". Sus implicaciones en el mundo de la Moral y de la Ética suponen un importante giro frente al formalismo kantiano: "La necesidad de contar con los valores como guía y explicación de la conducta humana", no sólo explicativo-racional, sino, fundamentalmente, en el ámbito problemático del deber ser (frente al imperativo moral kantiano). Todas estas aportaciones son innegables y por supuesto reconocidas por el Profesor, si bien rechaza claramente estas dos cuestiones:

1ª-. Su radicalización hacia el ontologismo axiológico. Una cosa en reconocer la importancia del valor y su relación con la conducta y realidad humana, y otra admitir la existencia de un mundo separado, en sí, modélico y eterno, al estilo platónico, pero en el terreno de la axiología. Esto último nunca será admitido por Reale[35].

2ª-. La segunda crítica importante que Reale hace al ontologismo axiológico, es el "haber establecido una indebida separación entre el problema del valor y de la historia, dejando a ésta sin contenido"[36]. Los valores en la concepción realeana, no pueden desvincularse de su historia pues en ella adquieren su valor

---

[34] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 203 (trad. cast., 172).

[35] REALE, M., *Op. cit.*, pp. 202-204 (trad. cast., 172-173).

[36] *Ibid.*, p. 204 (trad. cast. p. 173); V. también su artículo "Política e Direito na doutrina de Nicolai Hartmann", en *La Revista Brasileira de Filosofía*, vol. XXVI, fasc. 101., S. Paulo, 1976, pp. 3-27.

y consistencia. Por lo que rechaza también en este punto a esta teoría, mostrándose más partidario del siguiente grupo de teorías, denominadas, genéricamente, *histórico-culturales*.

5-. Teoría histórico-cultural de los valores.

5.1-. Los valores y su relación con la historia.

Bajo la rúbrica genérica de "doctrinas histórico-culturales", se refiere Reale a un complejo de tendencias que, a pesar de sus diferentes planteamientos concretos, comparten puntos esenciales. Cita como ejemplos destacables las "tendencias de inspiración hegeliana, diltheyana, heideggeriana o marxista"[37]; a las que habrá que sumar la Escuela de Baden, y el culturalismo en general, al que él mismo se adscribe aunque con sus propios criterios.

Todas ellas coinciden en la convicción de la imposibilidad de comprender el valor desvinculado del contexto de su historia, entendida ésta, fundamentalmente, como realización de valores y proyección del espíritu sobre la naturaleza. Piensan que la "universalidad de los valores no puede buscarse más que a través de la historia, sin hacer abstracción de ella"[38].

La base de su doctrina radica en la concepción histórica del hombre y de la realidad por él objetivada: El hombre es el único ser capaz de innovar y de instaurar algo nuevo en los fenómenos naturales, dando lugar a un mundo que, aunque parte de

---

[37] *Ibid.*, p. 204 (trad. cast. p. 173); sobre la relación axiología-historia V., STERN, A., *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1970.

[38] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 205 (trad. cast. p. 173).

su contacto con la realidad transcendente, le inspira un sentido y valor nuevo. Este es el mundo de la cultura.

Esto no significa negar la realidad en sí, transcendente y natural, en favor del mundo valorativo de la cultura, ya que no podrá explicarse el uno sin el otro. El mundo histórico-cultural surge a partir de las valoraciones humanas, pero en su relación concreta, histórica y dialéctica, con la realidad transcendente. No existe desde este planteamiento la posibilidad de admitir un ontologismo axiológico, pues los valores no son independientes de la historia real y concreta de la humanidad. Pero, tampoco puede aceptarse la formulación relativista de las teorías psicológicas, que "no explican la universalidad ni la obligatoriedad de los valores"[39].

Este será el importante problema con que han de enfrentarse las teorías histórico-culturales sobre la explicación del valor, a saber: Poder conciliar la universalidad y obligatoriedad de los valores que por un lado quieren mantener, con su inherente relación con la historia y los ciclos culturales, lo que pone de manifiesto su concreta relatividad. La respuesta no es unánime, por lo que existen diferentes teorías, entre las que se encuentra la solución aportada por Reale con su "historicismo axiológico", claramente consciente de la problemática señalada e interesado en su resolución[40].

5.2-. Vinculación de Miguel Reale con las explicaciones axiológico-culturales.

A decir de Reale, todas las concepciones histórico-culturales sobre la explicación del valor se acogen a un mismo principio: **El poder nomotético del espíritu**. Es esta

---

[39] *Ibid.*, p. 206 (trad. cast. p. 174).

[40] Tal como puede leerse en su trabajo *Nova fase do Direito Moderno o Estudos de Filosofia Brasileira*, donde concibe su historicismo axiológico como solución al problema del relativismo, tal como analizaremos en los últimos capítulos.

peculiaridad del ser humano lo que explica, en definitiva, no sólo el conocimiento de la naturaleza, como habíamos visto en la primera parte del trabajo, sino "la posibilidad misma de su transformación como naturaleza"[41]. Es el poder del espíritu que al mismo tiempo que conoce, transforma y crea su propia realidad, lo que explica el carácter eminentemente axiológico de todas las creaciones humanas. De ahí su doble convicción:

1-. Fundamento axiológico de toda la realidad humana.

2-. Necesidad de contar con la realidad histórico-cultural como único modo posible de abordar el origen, causa y explicación de lo que sean los valores.

Temas ambos que desarrollaremos en el próximo capítulo. De momento concluimos este apartado señalando la fuerte implicación de Miguel Reale con estas teorías histórico-culturales, si bien dando al problema del valor un alcance y fundamentación nueva dentro de la cultura y la realidad humana. De tal suerte que su explicación de la realidad queda vinculada enteramente a la cultura y a la axiología como su fundamento último. Desempeñando el valor una triple función.

a) Una primera **óntica**, ya que "el valor constituye el ser de ciertos objetos" como por ejemplo los estéticos o jurídicos[42].

b) Una segunda **gnoseológica**, en la medida en que "hay seres cuyo conocimiento sólo es posible a través del valor", esto es: "de un juicio axiológico"[43].

---

[41] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 206 (trad. cast. p. 174).

[42] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 99.

[43] *Ibid.*

c) Función **teleológica** o **práctica**, en la medida en que "los valores se proyectan en el plano de la acción y de la praxis, implicando una relación de medios y fines"[44].

Es esta implicación fundamental de la axiología en su triple perspectiva, lo que explica y fundamenta la realidad humana, que, como ya hemos señalado, es siempre de naturaleza histórico-cultural. Tan estrecha es la relación que establece entre axiología, cultura y realidad, que le lleva a explicar ésta en términos axiológicos. Siendo esta característica lo que constituye y diferencia su propia teoría de los valores de otras próximas a su pensamiento, haciéndola brillar con luz propia. Concepción conocida genéricamente como "historicismo axiológico" y a la que dedicaremos nuestro siguiente capítulo.

[44] *Ibid.*, p. 100.

CAPÍTULO III.

INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR EN MIGUEL REALE. HISTORICISMO AXIOLÓGICO.

1-. Significado del término "historicismo axiológico".

2-. Axiología e historia.

2.1-. Objetividad e historicidad de los valores.

2.2-. Selección y racionalidad de los valores.

2.3-. Historicismo axiológico e historicismo absoluto.

A) Concepción del tiempo histórico.

B) Historicismo axiológico frente a historicismo absoluto.

3-. Axiología y cultura.

3.1-. Tiempo histórico y tiempo cultural: Historia y cultura.

A) Significado de "tiempo cultural".

B) Dialéctica de complementariedad entre historia y cultura.

3.2-. Cultura y civilización: Ordenación de los valores.

3.3-. Clasificación de los valores: Constelaciones e invariantes axiológicas.

A) Constelaciones axiológicas.

B) Invariantes axiológicas.

CAPÍTULO III

INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR EN MIGUEL REALE. HISTORICISMO AXIOLÓGICO.

1-. Significado del término "Historicismo axiológico".

Una vez que hemos apuntado la estrecha relación existente entre la concepción del valor en Miguel Reale y las teorías histórico-culturales, nos ocuparemos en este tercer capítulo de desentrañar su propia interpretación, teniendo presente este marco de referencia. Aunque comparte ideas centrales con las denominadas corrientes histórico-culturales antes referenciadas, Miguel Reale aportará su propia y original concepción

de la axiología, que puede encuadrarse bajo la denominación genérica de "historicismo axiológico".

Dicho término se debe a Luigi Bagolini, iusfilósofo italiano con quien el profesor Reale mantiene una estrecha relación a lo largo de toda su obra; de hecho, fue el primero en traducir una de sus obras más representativas al italiano - Filosofía del Diritto(1956)[1]-, tan sólo tres años después de su primera edición. Esto nos da una idea de la proximidad de su pensamiento, así como de su acierto al haber calificado en estos términos su teoría iusfilosófica[2].

Posteriormente este término es aceptado plenamente por Reale, incorporándolo como un elemento primordial en su fundamentación de la axiología y de la realidad cultural. Aunque Luigi Bagolini lo utiliza más concretamente para calificar su teoría iusfilosófica, creemos que el término es igualmente relevante para definir y hacer referencia a su interpretación general de la axiología y la cultura, de hecho serán ambos términos los que, como veremos, terminan por dar sentido y fundamentación a su concepción del Derecho[3]. En este capítulo nos proponemos determinar tanto el significado y razón de ser de esta denominación, como la explicación de dicha teoría.

La expresión "historicismo axiológico", acoge en su seno dos ideas fundamentales:

---

[1] *Filosofia del Diritto*, trad. Luigi Bagolini y G. Ricci, Giappichelli, Torino, 1956; con una magnífica introducción y presentación de su obra.

[2] BAGOLINI, L., *Introducción* a la traducción italiana de *Filosofia do Direito*, ed. cit., pp. 6 y ss; V. del mismo autor, "Problemi de Filosofia del Diritto in Brasile", en *Studi senesi*, Siena, 1952, LXIV, fasc. 1-2, pp. 210 y ss. (hay trad. cast. en la Revista de Estudios Americanos, Sevilla, 1953, pp. 227 y ss.).

[3] Trataremos esta relación de fundamentación entre la axiología y el Derecho en el último capítulo, concretamente en el apartado en que se relaciona el historicismo axiológico con el Derecho Natural en Miguel Reale.

1ª-. La relación esencial que se establece entre axiología y cultura, así como entre historia y cultura; al entenderse la cultura como "la realidad humana objetivada por el espíritu a lo largo de la historia"[4]. Luego, la cultura requiere para su comprensión dos elementos primordiales:

a) **Su relación con la historia**: Pues la realidad humana se proyecta y concretiza a través de los diferentes ciclos histórico-culturales, en los cuales y con los cuales se desarrolla.

b) **Su relación con la axiología:** Pues toda realidad humana es cultural, y ésta se constituye gracias a las diferentes selecciones que el hombre realiza en la historia. "Son las objetivaciones de estas selecciones o estimativas sobre la realidad transcendente, lo que conforma el mundo de la cultura" que, por lo dicho, "no puede ser más que axiológico e impregnado de algún valor"[5].

2ª-. Su convicción profunda de que la axiología no puede desvincularse de su relación con la historia: "Una axiología ahistórica, o metahistórica para mí no tiene sentido"[6]. "Los valores son fruto de las diferentes proyecciones del espíritu humano sobre la naturaleza desarrollándose y manifestándose a lo largo de la historia"[7].

Pues bien, es "esta comprensión plural del proceso histórico, según distintos plexos de estimativas" a lo que Reale denomina "historicismo axiológico"[8]. Tan

---

[4] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 224.

[5] *Ibid.*

[6] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 137.

[7] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 39.

[8] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 217.

relacionados están los términos "cultura", "historia" y "axiología", que uno nos lleva inevitablemente al otro. Esta relación complementar y dialéctica constituye el significado profundo de su historicismo axiológico. Los epígrafes siguientes de este capítulo los dedicaremos al estudio de las relaciones ahora reseñadas, intentando desentrañar la concepción realeana sobre la axiología.

2-. Axiología e historia.

2.1-. Objetividad e historicidad de los valores.

Conviene recordar que en la axiología realeana los valores no poseen en sí mismos una existencia ontológica, como si se tratase de realidades ideales que el hombre contempla fuera de sí. Al contrario, a su entender, "los valores se manifiestan en las cosas valiosas y se revelan en la experiencia a través de la historia. Son, pues, algo que el hombre realiza en su propia experiencia y que, por lo mismo, van asumiendo a través del tiempo expresiones diversas"[9].

Esto no significa, como también hemos analizado, que los valores no posean cierta objetividad, a la que Reale denomina "objetividad relativa", y que se pone de manifiesto en el ámbito de la historia, en su concreción u objetivación sobre la realidad cultural. Con la expresión "objetividad relativa" Reale quiere decir, "que los valores no existen en sí y por sí, sino en relación a los hombres, es decir, con referencia a un sujeto"[10].

Ahora bien, advierte Reale, esto no quiere decir que los valores valgan tan solo porque se refieran a un sujeto concreto o individual, estableciéndose en su medida o

---

[9] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 208 (trad. cast. p. 177).

[10] *Ibid.*

razón de ser. Pues, aunque es cierto que los valores se refieren siempre a la subjetividad, ésta ha de entenderse como la humanidad en general, es decir, como "sujeto universal de estimativa"[11]. Luego, no se reduce a las vivencias preferenciales de éste o aquel individuo concreto, sino a las interpretaciones que sobre la realidad han dominado cada fase o época histórica, a lo que denominaremos "civilizaciones" con sus correspondientes "constelaciones axiológicas".

Por otra parte, no toda valoración subjetiva u opción empírico-concreta, se convierte en parte integrante de la concepción axiológica de un determinado momento histórico. Lo que realmente se da, es una "selección de opciones", de entre las cuales surgirán las diferentes "constelaciones axiológicas" de cada ciclo cultural o momento histórico[12].

¿Cómo explica Reale el complejo proceso de **selección axiológica**?. Estas son sus palabras: "Por selectividad entiendo el fenómeno irrecusable de que en la *memoria histórica*, por así decir, no permanecen o se graban todas las opciones hechas, ni el flujo de las infinitas preferencias y situaciones cotidianas o de rutina"[13]. No todo lo que acontece pasa a ser histórico, como ya habíamos señalado en la primera parte de nuestro trabajo, sino sólo aquello que "por motivos múltiples y muchas veces fortuitos o insondables, posee **relevancia de significación**"[14]. Es decir, aquellas opciones o valoraciones que adquieren un papel especial dentro de la historia, constituirán el "complejo de valores" o de "significaciones" de cada momento histórico. El problema consiste, ahora, en determinar el modo de selección de estas "estructuras axiológicas relevantes".

---

[11] *Ibid.*, p. 209 (trad. cast. p. 177).

[12] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp. 223-224.

[13] *Ibid.*, 215.

[14] *Ibid.*

2.2-. Selección y racionalidad de los valores.

Reale no aceptará que el proceso de selección axiológico sea arbitrario, aunque en muchas ocasiones sea difícil de determinar con precisión. Lo que existe en realidad en una "dialéctica de selección histórica, donde sobreviven las inclinaciones dominantes" en una tensión constante, complementar y dialéctica, entre valor e historia[15].

Para comprender en toda su profundidad el proceso de selección aquí apuntado, es preciso recurrir al significado auténtico del término "valor" en toda su extensión. Como ya habíamos señalado, en la axiología realeana el valor desempeña una triple función: Gnoseológica, ontológica y deontológica. La gnoseológica se pone de manifiesto en el conocimiento de la realidad, que siempre es valorativa; el ontológico en la medida en que el valor constituye parte de la realidad de los objetos culturales, por ejemplo; y el deontológico expresa la peculiaridad de que todo valor puede llegar a ser reconocido como "motivo necesario e indeclinable de la acción humana"[16].

Pues bien, esta tercera peculiaridad será la que haga posible el conocimiento racional de los valores, posibilitando, al mismo tiempo, su selección a través de la historia. Exponemos el razonamiento seguido por Reale en *Pluralismo e Liberdade*, por ser una de las obras donde más claramente trata esta cuestión.

Su argumento es el siguiente: Todo valor puede ser reconocido como motivo de conducta (fin), según hemos manifestado, convirtiéndose en "fin ético" propiamente dicho, "aquel que surge del reconocimiento racional de un valor como motivo necesario e indeclinable de la acción"[17]. Luego todo fin, que no es más que un valor en su

---

[15] *Ibid.*, p. 224.

[16] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 87.

[17] *Ibid.*

función deontológica, en el momento que puede ser reconocido como motivo de conducta, sea individual o colectiva, pasa a adquirir una cierta objetividad, pues transciende siempre la mera elección empírica situándose antes de cualquier conducta posible. Pero, a su vez, esta cierta objetividad y anterioridad a la conducta empírica, supone la posibilidad de llegar a su conocimiento, a su captación ontognoseológico-racional.

En este punto Reale discrepa claramente de otras explicaciones sobre la aprehensión del valor: Como la del "ontologismo axiológico" (vía intuitivo-emocional), o la de la Hermenéutica (interpretación de Gadamer).

- Con respecto a la interpretación hermenéutica de Gadamer, aunque acepta su afirmación de que las selecciones históricas no son arbitrarias, no admite su recurso a la "interpretación de los acontecimientos como fenómenos dados", pues con esto parece no darse cuenta de que estos ya implican o contienen en sí mismos "opciones axiológicas". Por lo que, concluye Reale: "Al reducir el proceso cultural a un proceso hermenéutico(interpretativo) nos conduce hacia una visión parcial de la historia"[18].

- Con respecto al "ontologismo axiológico" de M. Scheler, aunque acepta su "convincente demostración de que todo deber ser implica algo que debe ser, es decir, un valor como contenido necesario", nunca aceptará ni su radicalización hacia el ontologismo axiológico, ni que la cognoscibilidad de los valores sea posible a través de la sola intuición emocional[19].

---

[18] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 218.

[19] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 87.

BIBLIOTECA
DE DERECHO

Frente a ambas interpretaciones, Reale piensa que es posible llevar a cabo un conocimiento racional, aunque incompleto, de los valores.

- **Racional**, porque al igual que existen datos sensibles que constituyen la materia de elaboración del conocimiento especulativo-teorético, hay "datos estimativos" como materia de cognición axiológica[20]. Datos que se ponen de manifiestos en el decurso histórico ante cualquier realidad cultural. Pues bien, partiendo de estos elementos o datos estimativos que nos ofrece la intuición (luego no se niega, sino que se supera), más las conexiones que entre ellos se constituyen, "nos elevamos al plano de su ordenación racional, verificándose, así, el significado y alcance de cada valor en sí mismo y en el sistema general de las estimativas, cuya estructura y sentido nos permite distinguir los diversos ciclos histórico-culturales"[21].

Por otro lado, este conocimiento y verificación histórico-cultural de los valores es siempre "relativo e incompleto".

- **Relativo**, pues por más objetivo que quiera volverse su conocimiento, siempre se parte de una "intuición emocional" en la búsqueda de una comprensión en la esfera total de la vida. Por lo que, no se debe pretender buscar la exactitud propia de las ciencias físico-matemáticas, ni la plenitud de las conexiones lógico-matemáticas. El conocimiento de los valores es una cuestión de "compresión", propia de las ciencias humanas o espirituales[22].

---

[20] *Ibid.*, p. 88.

[21] *Ibid.*

[22] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp. 181-186.

- **Incompleto**, pues nunca es posible agotar todos los contenidos axiológicos que se proyectan en los diferentes ciclos culturales. Los valores, aunque algunos puedan permanecer a través del tiempo como veremos, están siempre sujetos a nuevas estimaciones y valoraciones, constituyendo, así, una realidad nunca acabada, siempre sujeta a nuevas interpretaciones del espíritu en su universal estimativa[23].

Podemos concluir sobre lo dicho, que el conocimiento racional de los valores es posible según Reale, aunque en la forma antes expuesta, convirtiéndose en la vía de acceso y selección de las diferentes "directrices dominantes" que conducen la experiencia humana a través de los ciclos histórico-culturales.

Entre historia y axiología, se establece un nexo esencial que no debe ser olvidado, pues es siempre en su contexto donde los valores se realizan y se manifiestan en su universalidad relativa. Es precisamente esta comprensión de la axiología en términos históricos, o de la historia en términos axiológicos, lo que caracteriza y fundamenta el "historicismo axiológico" de Reale, que, por lo demás, se basa en la **historicidad radical del ser humano**. Aunque su concepción "historicista" del hombre y de la axiología, precisa aún algunas aclaraciones que le distanciarán de otras concepciones así denominadas, "que a pesar de las apariencias", dice, "en el fondo son concepciones profundamente ahistóricas", como el "historicismo absoluto"[24].

---

[23] *Ibid.*

[24] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 139.

2.3-. Historicismo axiológico e Historicismo absoluto.

Dos aclaraciones parecen pertinentes para situar la contraposición apuntada en sus justos términos.

A) Concepción del tiempo histórico frente al temporal.

B) Diferencia entre Historicismo axiológico e historicismo absoluto.

A) Concepción del tiempo histórico.

El tiempo histórico, que es aquella sucesión temporal en la que se actualiza la axiología, no corresponde sólo al momento presente, empírico-factual, sino también a la "historia por hacerse"[25]. Problema profundamente intuido por Ortega, cuando afirma: "Lo que un hombre o una obra de un hombre es, no comienza con su existencia, más al contrario, en su mayor porción precede a ésta"[26].

Por otro lado, también el pasado como "conjunto de intencionalidades objetivadas", ejerce una presencia fundamental en la comprensión presente-actual del proceso histórico. Por lo que infiere Reale, "es inadmisible tanto la ruptura con el pasado, bajo pretexto de estar ya vacío de intencionalidad, cuanto de positivar apenas en el futuro el sentido real de los actos y hechos pasados o presentes"[27]. Es necesario concebir la unidad del tiempo histórico desde la "categoría de posibilidad", entendida como un elemento de mediación entre pasado y futuro. De tal modo que todo lo que

---

[25] *Ibid.*

[26] ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*; Madrid, 1958, p. 208.

[27] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 226.

Reale entiende por tiempo histórico resulta del proceso dialéctico entre ambos elementos, frente a una concepción monocórdica, en la que el presente ya se contiene en el pasado o el futuro está predeterminado por el pasado[28].

Reale parte de la correlación entre estos tres momentos, presentes en todo proceso histórico-cultural -presente, pasado y futuro- ligados por una relación dinámica, dialéctica y "problemática", "caracterizada por la pluralidad de sentidos y estructuras que la determinan"[29]. En resumen, la unidad del tiempo histórico, tal como Reale la entiende, no conlleva una "evolución unilineal", pues la conciencia transcendental equivale a "posibilidades indeterminadas", actualizándose en el plano empírico con "posibles innovaciones y avances", pero también con "retrocesos y perplejidades"[30].

B) Historicismo axiológico frente a Historicismo absoluto.

Sitúa Reale bajo el denominador común de "historicismo absoluto", tanto la concepción de la historia de Hegel o Marx, como el historicismo idealista de Gentile (basado en la identidad de los opuestos)[31]. En ambos casos, la libertad instauradora y renovadora del espíritu se encuentra igualmente comprometida, quedando subordinada a la necesidad inmanente del proceso unitario histórico global. Pero, "la libertad no está

---

[28] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 137.

[29] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 226: "Es claro que entendida la cuestión de ese modo, lo que se nos ofrece es una *historiografía problemática*, como la que se desenvuelve según perspectivas inspiradas por Husserl, M. Heidegger, Ortega, Jaspers, Merleau-Ponty, o Ugo Spirito, caracterizándose por una pluralidad de sentidos y estructuras".

[30] *Ibid.*, p. 227.

[31] *Ibid.*, p. 228.

antes o después de cada momento histórico, sino en cada momento de su desarrollo (devenir)[32].

Por otra parte, argumenta Reale, tampoco vale el recurso o alegación de que lo "absoluto" no es sino "el proceso histórico infinito total", pues una comprensión total, unitaria y anterior a la misma historia resulta imposible racionalmente. Sus palabras de rechazo son claras y rotundas: "El historicismo absoluto, en cualquiera de sus formas, es, en verdad, una contradicción en términos"[33].

Frente a esto, el historicismo axiológico realeano ofrece una concepción del tiempo y la historia en su concreción situacional -"libertad situada", finitud frente a libertad absoluta-, pues es ésta la que condiciona las múltiples estimativas que constituyen el complejo proceso de la realidad humana. Concluimos esta exposición con dos frases que resumen plenamente el sentir de Reale ante la historia y su relación con la axiología: "Donde no hay finitud no hay historia"[34], "donde no hay alternativa no hay historia"[35].

Esto no impedirá, sin embargo, reconocer la existencia de directrices que guían los diferentes ciclos culturales, así como la ordenación jerárquica en torno a una serie de valores fundamentales, lo que supondría situarse en un relativismo absoluto que Reale no admite. Cuestiones éstas de las que nos ocuparemos seguidamente.

---

[32] *Ibid.*, p. 227.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, p. 228.

[35] *Ibid.*, p. 229.

3-. Axiología y cultura.

La nueva concepción del tiempo histórico llevada a cabo por Reale, está en estrecha relación con su comprensión de las relaciones entre historia y cultura, así como entre tiempo histórico y tiempo cultural, en términos de complementariedad dialéctica. Ni el ámbito de la historia coincide enteramente con el de la cultura, ni el de tiempo histórico con el cultural; son términos que se autoimplican sin identificarse. Entender dicha relación en los términos precisos, nos conducirá hasta la comprensión auténtica del sentido de las "objetivaciones axiológicas", como concepciones del mundo y de la vida que marcan cada época histórica o ciclos culturales ("constelaciones axiológicas"). Así como la posibilidad de que algunas perduren en el tiempo, indefinidamente, como "constantes o invariantes axiológicas".

El análisis de estas cuestiones ahora reseñadas, acabará por ofrecernos una visión unitaria y global de la concepción axiológica de Reale. Por lo que nos detendremos en su estudio.

3.1-. Tiempo histórico y tiempo cultural: Historia y cultura.

A) Significado del "tiempo cultural".

El tiempo histórico había sido caracterizado en palabras de Reale, por su "contenido axiológico" y, más concretamente, por su "significación", o sea, por traducirse en "señales de prevalencia de sentido"[36]. Lo cual significa, que cada época o tiempo histórico tendrá sus propias significaciones y valoraciones, en virtud de diferentes procesos de selección de opciones, así como de cada contexto o situación concreta.

---

[36] REALE, M., *Op. cit.*, p.213.

Frente a este carácter temporal-relativo del tiempo histórico, irá desarrollándose un nuevo concepto temporal, ahora cultural, puesto de manifiesto a partir de la reflexión profunda -luego desde la filosofía-, sobre la cultura, entendida como motor explicativo de la realidad humana. En este contexto genérico, se desarrolla la explicación realeana de la cultura, así como su relación con la historia y la axiología.

En primer lugar, el tiempo cultural es definido por Reale como el tiempo de "presencialidad o actualidad de las obras realizadas por el hombre según *líneas de relevancia variables* de época en época, pero reveladoras de cierta *constancia* o *duración*, una vez traducidas a la luz de la conciencia común"[37]. La clave para su comprensión, así como para su diferenciación del tiempo histórico, se encuentra en la segunda parte de esta afirmación. Aquí se pone de manifiesto el "valor atemporal" de los eventos culturales, frente a los históricos, de tal modo que transcienden a la mera historicidad y temporalidad[38].

Otras características fundamentales del "tiempo cultural" en Reale son, aparte de las señaladas:

- **La irreversibilidad**: Pues sus elementos integrantes, "aunque emergen en cierto momento del tiempo, *persisten* en su objetividad temporal"[39].

- **Su duración, frente a la temporalidad**: Aquí Reale utiliza un símil hermoso, al afirmar que el mundo de la cultura es una forma de "trazar en el plano de la experiencia humana un poco de eternidad"[40].

---

[37] *Ibid.*, p. 222.

[38] *Ibid.*

[39] REALE, M., *Op. cit.*, p. 223.

[40] *Ibid.*

- **La actualidad constante de los bienes culturales**, a través de los cuales, y mediante sucesivos "estadios de objetividad" podrán surgir diferentes constantes e invariantes axiológicas (a las que haremos referencia más adelante)[41].

Estas nuevas concepciones del tiempo cultural frente al histórico, llevan a Reale hacia una segunda contraposición dialéctica complementar; que no es más que la primera pero ahora entendida en términos de "cultura e historia".

B) Dialéctica de complementariedad entre historia y cultura.

La historia y la cultura, precisa Reale, no se identifican, ni coinciden una con la otra como "verso y reverso de una sola página". Lo que verdaderamente se da entre ellas es una relación dialéctica de complementariedad, como ya hemos señalado. De tal modo que la cultura presupone para su realización, la existencia de la historia, pues con ella y en ella se desarrolla, aunque nunca se identifiquen: "La cultura, en suma, emerge gracias a las selecciones históricas", a "través de las cuales se manifiesta la objetividad de sus valoraciones, así como el carácter de obligatoriedad -imperiosidad- que le es propio"[42].

Podría decirse, concluye Reale, que "la cultura representa el resultado de la filtración final de la temporalidad", ofreciendo, como resultado, el complejo sistema de valores que en una época dada corresponde a los bienes culturales ya poseídos por el hombre, así como las exigencias ideales que determinan sus comportamientos individuales y sociales. "Tiempo cultural" y "cultura" representan, en definitiva, la

---

[41] Además de en este capítulo, las "invariantes axiológicas" serán motivo de reflexión especial en el último -"síntesis de la axiología realeana"-, por las importantes implicaciones que guardan con todo el planteamiento jurídico-filosófico de Miguel Reale.

[42] *Ibid.*, p. 224.

expresión de la objetivación axiológica, como formas de vida -"sentido y significado"-, en cuyo seno los actos y la realidad humana adquieren sentido y funciones propias[43].

Por todo lo dicho, se comprende la importancia que el término "cultura" adquiere en las nuevas concepciones filosóficas, siendo el ejemplo de Reale uno de los más significativos dentro de esta tendencia común del pensamiento de nuestros días.

3.2-. Cultura y civilización: Ordenación de los valores.

En efecto, el concepto "cultura" se ha convertido en un elemento de reflexión fundamental de la Filosofía, debido al auge, cada vez más relevante, que está adquiriendo este término en la explicación de la realidad humana. Cuando la cultura se convierte en motivo de reflexión filosófica, se superan los límites de una comprensión factualista o empírico-positiva, a la que puede verse sometida desde la explicación sectorial de alguna ciencia positiva (Sociología, Psicología, Historia,...); entendiéndose, sin embargo, como una dimensión abarcante de toda la realidad humana. En este contexto genérico, como ya hemos señalado en otras ocasiones, se sitúa la concepción realeana tanto de la cultura como de la axiología, al entenderse ésta como fundamento de aquélla.

Así las cosas, la cultura entendida en sentido amplio, luego desde la reflexión filosófica, debe conservar las dos acepciones acogidas a su raíz latina: *Cultura animi* y *cultura agri*. Ambas, piensa Reale, "son expresiones de cultura: el hombre realiza cultura tanto como cuando echa una simiente en la tierra, como cuando crea por sí mismo una expresión de belleza"[44]. De tal modo, que todo lo que el hombre realiza

---

[43] *Ibid.*

[44] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 217 (trad. cast. p. 185).

en la historia, fruto de síntesis constantes entre lo naturalmente dado y sus propias valoraciones, lo denominamos cultura; convirtiéndose en el escenario donde surgen y se manifiestan los diferentes grados de objetividad intencional. De ahí otra de las definiciones de Reale: "La cultura puede definirse como el caudal de bienes objetivados por el espíritu humano, en la realización de sus fines específicos"[45].

El que el hombre aborde la realidad desde sus "fines específicos" es la razón fundamental, según Miguel Reale, para que:

a) La realidad humana no coincida nunca enteramente con la realidad natural o transcendente.

b) La realidad humana sea siempre cultural y axiológica, pues los fines, como ya hemos explicado, representan el reconocimiento de algún valor como guía de mi conducta.

c) La misma realidad humana puede ser sujeto de diferentes concepciones a lo largo de la historia, pues no siempre los fines-valores se entienden del mismo modo.

Así las cosas, el proceso histórico-axiológico que representa la cultura, nos muestra fases o épocas que se distinguen por sus diferentes organizaciones o concepciones del mundo, gobernadas por la apreciación de unos valores dominantes con respecto a otros. Esto pone de manifiesto que los valores pueden ser susceptibles de una cierta *ordenación*, "traduciéndose en diferentes tablas de valores" que corresponden a

[45] *Ibid.*

un determinado momento histórico, o, incluso, algunos superar esta limitación temporal[46]. Veremos cómo entiende Reale estas fundamentales cuestiones.

Los valores no pertenecen a un mundo independiente, transcendente al histórico-real, ni pueden estar aislados unos de otros como si se tratase de "mónadas perfectas", tal como sostenía el "ontologismo axiológico". Al contrario, "el fluir de la historia nos presenta épocas dominadas por unos valores en favor de otros": Teocéntricas, económico-materialistas, pragmáticas, estéticas,... etc[47]. Por otro lado, dentro de cada ciclo cultural estos mismos valores pueden someterse a una cierta "graduación jerárquica". "En la evolución del proceso histórico-cultural, explica Reale, se van constituyendo determinadas unidades polivalentes que corresponden a ciclos axiológicos distintos, a modo de *unidades históricas* de la especie humana en su flujo existencial"[48]. Pues bien, es a estas unidades históricas así descritas a lo que denomina Reale "civilizaciones".

Las "civilizaciones" representan diferentes concepciones o interpretaciones del mundo, correspondientes a una época o momento histórico. La nota característica que distingue a las civilizaciones de los meros momentos históricos es la agrupación axiológica peculiar que cada una de ellas entraña. De lo que se deduce, que la característica esencial de las civilizaciones es su "agrupación axiológica peculiar", a lo que Reale denominará "constelaciones axiológicas", y a las que haremos referencia seguidamente. De momento, existe un problema previo que merece la atención por parte de Reale. A saber: "Cabe preguntarse si efectivamente hay *progreso* en el fluir histórico o si se trata de mera ilusión; si existe o no continuidad en el proceso

---

[46] *Ibid.*, p. 230 (trad. cast. p. 194).

[47] *Ibid.*, p. 230-231 (trad. cast. p.195.

[48] *Ibid.*, p. 231 (trad. cast. p. 195).

estimativo que se realiza a lo largo de la historia, o si, por el contrario, cada ciclo cultural o civilización se agota en sí misma, sin dejar legado alguno a los ciclos culturales posteriores"[49].

La respuesta de Reale, en consonancia con las nuevas interpretaciones filosóficas de carácter histórico-culturalista, viene a admitir:

1-. La existencia innegable de diferentes constelaciones o concepciones axiológicas en el devenir propio de la historia.

2-. La, cada vez más considerada, interrelación entre los valores de una civilización con otras, lo cual no debe interpretarse siempre como una evolución hacia una meta más positiva, tal como se afirmaba en *Experiência e cultura*[50].

3-. "La observación de que en los grandes marcos de las civilizaciones, el hombre busca, como en un espejo su auténtica fisonomía"[51]. Por lo que parece acertado afirmar que, a pesar de la existencia innegable de diferentes "ciclos culturales", existe "algo" que subyace a todos ellos y que presenta un valor positivo primordial: "La capacidad del espíritu para manifestarse de infinitos modos y para reaccionar fecundamente ante el imprevisible y sorprendente juego de las circunstancias, componiendo en una síntesis creadora y vital el disperso y fragmentado mundo de las experiencias particulares"[52].

---

[49] *Ibid.*, p. 231 (trad. cast. p. 195).

[50] p. 234.

[51] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 222-223 (trad. cast. p. 197).

[52] *Ibid.*, p. 223 (trad. cast. p. 197).

Por lo que podemos concluir, que en el pensamiento axiológico-culturalista realeano, existe una relación viva y real, de interferencia y complementariedad, entre las diversas civilizaciones. De hecho, en algunos de sus últimos artículos se plantea la posible unidad de la historia, aunque desde el terreno del pensamiento conjetural pues el tema excede los límites de la reflexión científico-filosófica en la que ahora nos encontramos[53].

3.3-. Clasificación de los valores: Constelaciones e invariantes axiológicas.

De acuerdo con lo que venimos exponiendo, Reale considera que existe la posibilidad de llevar a cabo una **ordenación y clasificación jerárquica de los valores** correspondientes a las diversas civilizaciones o ciclos culturales. Lo que nos lleva a plantearnos, a su vez, un problema previo: "Cabe preguntarse si existe un valor subordinante absoluto, o si bien todos los valores son relativos, dependientes de las circunstancias histórico-sociales"[54]. Para Reale, como trataremos con más detalle en el próximo capítulo, existe un valor fundamental o **valor fuente** que es la condición y fundamento de todos los demás: Se trata del valor de la persona humana. Por lo que existe la posibilidad de una *ordenación jerárquica* en torno a este primer valor fundamental.

La ordenación posible de los valores, no significa, sin embargo, tener que separarlos de forma tajante y radical, puesto que todos ellos emanan de una misma fuente originaria común. Otra cosa es poder distinguir los valores según sus

---

[53] Esta fue la tesis que defendió en el último Congreso de Filosofía (V Congreso Brasileiro de Filosofia), celebrado en S. Paulo, de 3 al 8 de Septiembre de 1995, en su "comunicación" bajo el título "La unidad posible de la historia": donde se habla de un proceso de integración histórica, como si la marcha de la civilización apuntara hacia una *comunitas gentium*; también aborda este tema en su trabajo *Teoria do Direito e do Estado*, donde aborda el proceso de integración en el desarrollo de la humanidad.

[54] REALE, M., *Op. cit.*, p 228 (trad. cast. p. 193).

proyecciones históricas, constituyendo su clasificación uno de los más arduos problemas de la axiología, no susceptible de una solución rígida o inflexible.

Muchas han sido las tentativas de clasificación de los valores, siguiendo diversos criterios y perspectivas. Así se citan entre las más significativas:

1-. Clasificación formal.

Atendiendo a la "forma" como se presentan: Como subordinantes o subordinados, como valores-fines o valores-medios, como autónomos o derivados.

2-. Clasificación material.

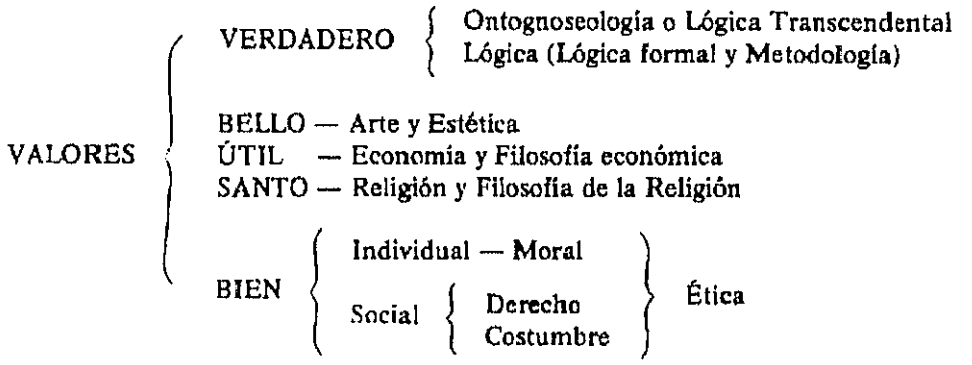
Atendiendo a la "materia" sobre la que versan: Distinguiéndose entre valores sectoriales y espirituales, teóricos o prácticos, estéticos, éticos o religiosos,...etc[55].

Reale propone una clasificación desde el punto de vista del **contenido**, es decir, teniendo en cuenta el "objetivo o la dirección" de lo que se persigue en cada preferencia estimativa. Por otro lado, dicha clasificación pretende tener en cuenta todas las exigencias posibles que preocupan a la humanidad, recogiendo todos los motivos y exigencias lógicas que determinan su conducta[56]. Por lo demás, a decir de Reale, existen unos **valores subordinantes** y otros **subordinados**, o, lo que es lo mismo: Unos valores fundamentales y otros secundarios, lo que permitirá su **ordenación jerárquica**. La clasificación de los valores fundamentales de acuerdo con las exigencias lógicas del espíritu, pueden ordenarse según el siguientes esquema propuesto por Reale.

---

[55] *Ibid.*, p. 236 (trad. cast. p. 198); un buen ejemplo de esta última clasificación es la llevada a cabo por Scheler.

[56] *Ibid.*, p. 237 (trad. cast. p. 199).



A) Constelaciones axiológicas.

En torno a los valores fundamentales *supra* referenciados, se ordenan y clasifican los valores subordinados, teniendo en cuenta los diferentes ámbitos de la realidad en que nos encontremos (conocimiento teorético-especulativo, arte, estética, ética,...). Pudiendo variar su concepción y clasificación jerárquica de una época a otra. Es precisamente esta ordenación jerárquica de cada ciclo cultural, a lo que Reale denomina "constelaciones axiológicas".

Las **constelaciones axiológicas** estarían, pues, integradas por las diferentes concepciones axiológicas agrupadas o subordinadas en torno a los valores fundamentales, dominando, precisa Reale, "a veces de manera absorbente, los comportamientos individuales y colectivos de un cierto momento histórico-cultural"[57]. A su vez, todas ellas "gravitan en torno al valor primordial o fundamental de la persona humana, en razón del cual y por el cual, todos los valores valen"[58].

---

[57] *Ibid.*, p. 237 (trad. cast. p. 199).

[58] *Ibid.*

Una vez señalados los valores fundamentales que en general ha perseguido la humanidad, aunque sujetos a diferentes interpretaciones o constelaciones axiológicas, se ocupa Reale del análisis concreto de cada uno de estos. Conviene advertir, antes de pasar a su estudio detallado, que entre los valores fundamentales ahora analizados no se establece ordenación jerárquica propiamente dicha: Entre los valores fundamentales o subordinantes no existe jerarquía, sí entre los subordinados (concepciones particulares y propias de cada época cultural) y los subordinantes (a su vez subordinados al valor fundamental de la persona de donde todos ellos emanan).

1-. Aparece, en primer lugar, el valor de lo **verdadero**, entendiendo dicho término como "la expresión axiológica de la verdad, o sea, la verdad en su dimensión espiritual"[59]. Es el valor que condiciona, en general, la ontognoseología en sus diversos grados y manifestaciones, al haber sido entendida como la parte de la Filosofía que se ocupa del acceso al conocimiento de lo real. Al encargarse del estudio de las condiciones transcendentales del conocimiento, investiga los diferentes niveles de objetividad posible, así como el presupuesto en el que todas los conocimientos científicos se basan: su posibilidad de llegar a conocimientos verdaderos.

2-. El segundo de los valores fundamentales es el **valor de lo bello**, como valor que dirige y fundamenta las artes en general y la Estética en particular. Se pregunta Reale, si ateniéndonos a la historia del Filosofía, puede o no ser considerado como un valor autónomo o es, por el contrario, reductible a algún otro valor (como al de "verdadero", según la definición socrático-platónica de

[59] *Ibid.*

que lo "bello es el esplendor de los verdadero")[60]. Planteándose, con ello, el problema de la independencia del arte, como expresión del significado de lo bello en todas sus posibles manifestaciones. Para Reale no hay duda alguna de que "lo bello es irreductible a otros focos de estimativa", puesto que el hecho de que brille más o menos en consonancia y armonía con los demás valores, "no provoca la pérdida de la fuerza de su especificidad"[61].

3-. El tercer valor es el valor de lo **útil**, como valor fundamental de la actividad económica, comercial, industrial,... Su estudio y determinación corresponde a la Economía política como ciencia positiva, si bien sus investigaciones se implican con una serie de problemas de orden filosófico que lo convierten en objeto de la Filosofía económica[62]. Existen algunas corrientes filosóficas que pretenden convertir el valor de lo útil en el valor por excelencia, girando el resto en torno suyo. Ya lo hemos dicho en otras ocasiones, Reale rechaza esta interpretación económico-materialista de la historia.

4-. En cuarto lugar, tenemos como valor fundamental el valor de lo **santo** y de lo **religioso**, o también denominado, valor de lo **transcendente**. Explica el intento humano de ir más allá de su contingencia existencial, buscando un sentido o explicación última en la religión o en una realidad transcendente. Por eso es "el valor fundamental de las religiones, así como de la reflexión común sobre la filosofía de las religiones"[63].

---

[60] *Ibid.*, p. 238 (trad. cast. p. 200).

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*

Antes de ocuparse del quinto valor fundamental, que para Reale es el valor del bien, señala cómo algunas corrientes -vitalistas y existencialistas fundamentalmente-, consideran como valor fundamental el valor de la vida[64]. Sin embargo, Reale estima que "la vida como tal no es un valor primordial si no es como condición de realización de todos los valores", ya que, "en cierto sentido, todos los valores se refieren a la vida, puesto que ésta es vehículo de las estimativas"[65].

5-. El quinto valor fundamental es el valor del **bien**, que hace referencia al ámbito de la Ética en sus diversos grados de concreción: Individual (Moral) y social (Derecho y Costumbres). Y que, por lo demás, han sido objeto de análisis detallado en la segunda parte de nuestro trabajo (cap. II).

B) Invariantes axiológicas.

Los valores fundamentales representan las objetivaciones y aspiraciones axiológicas que han determinado la conducta individual y social de los diferentes ciclos culturales o civilizaciones, convirtiéndose en un legado de la humanidad, aunque pueden variar en su contenido o concepción a lo largo del tiempo. De hecho, no siempre se ha entendido por "verdadero", "bello" o "bueno" lo mismo, siendo que, sin embargo, su captación y aprehensión siempre ha preocupado y dirigido a la humanidad. De ahí que cada civilización pueda poseer diferentes constelaciones axiológicas que denoten su concepción del mundo y de la vida.

Ahora bien, además de este necesario e inevitable relativismo axiológico, Reale piensa que "determinados valores, una vez elevados a la conciencia colectiva, se tornan

---

[64] Este es el caso de Nietzsche (el valor de la vida) y Ortega y Gasset (la razón vital).

[65] REALE, M., *Op. cit.*, p. 339 (trad. cast. p. 201).

semejantes a entidades ontológicas adquiriendo carácter permanente y definitivo"[66]. Es lo que Reale denomina **Invariantes axiológicas** o **constantes axiológicas**. Estos valores, reconocidos racional y colectivamente, se convierten en valores fijos y universales, dirigiendo a la humanidad como autoconciencia del espíritu. Cita como ejemplos: Los valores de la persona humana, el derecho a la vida, la intangibilidad de la subjetividad, la igualdad ante la ley, la libertad individual...; constituyéndose en fundamento de la vida ética[67].

Estos valores constantes o invariantes axiológicas, acaban por independizarse de su contexto histórico-cultural convirtiéndose en valores universales, transcendentes y definitivos. Señala Reale que uno de los últimos valores o constantes axiológicas que está surgiendo en nuestro contexto cultural, es el valor de lo **ecológico**. Convirtiéndose en uno de los valores fundamentales de la humanidad, junto a los ya señalados, haciendo referencia, tanto a la protección del medio ambiente -de la naturaleza en sí misma- como por lo que ella significa para el valor de la vida humana[68]. Lo que explica que su constitución no es un "coto cerrado", sino que puede verse ampliada y modificada, lo importante es que ciertos valores perduran con el paso del tiempo.

Debido a la extraordinaria relevancia que estas últimas afirmaciones sobre las "invariantes axiológicas" están teniendo en la obra de Miguel Reale, así como su intrínseca relación con el Derecho como actividad eminentemente axiológico-normativa, volveremos a ocuparnos de su análisis. Pues creemos que dentro de su historicismo axiológico representan, nada menos, que la posibilidad de superar el "relativismo axiológico" inherente a toda comprensión histórico-cultural de los valores, sin caer en

---

[66] REALE, M., *Introdução à Filosofia*, ed. cit., p. 162.

[67] *Ibid.*

[68] *Ibid.*

el extremo contrario: El "dogmatismo absolutista" propio del Derecho Natural racionalista o teológico[69].

Como decimos, su presencia es fundamental en el pensamiento iusfilosófico realeano, por lo que reservamos el estudio de sus consecuencias e implicaciones para el último de nuestros capítulos: Síntesis de la axiología realeana.

[69] REALE, M., *Estudos de Filosofia Brasileira*, cap. X, p. 218.

CAPÍTULO IV. PERSONALISMO AXIOLÓGICO: FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LA AXIOLOGÍA EN MIGUEL REALE.

1-. Significado del término "personalismo axiológico" y su relación con el "historicismo axiológico".

2-. La esencia del hombre: Sus caracteres.
2.1-. Racionalidad.
2.2-. Libertad.
2.3-. Historicidad.

3-. Concepto de "persona": "Valor fuente".

4-. De la Ética a la ontología de la libertad: Libertad y valor.

5-. Nueva ontología de la libertad. Naturaleza onto-axiológica de la persona: Conciliación entre el ser y el deber ser.

6-. Persona e intersubjetividad: Humanismo integral.
6.1-. Persona y sociedad.
6.2-. Persona e intersubjetividad.
6.3-. Humanismo integral.

CAPÍTULO IV.

PERSONALISMO AXIOLÓGICO.

1-. Significado del término "personalismo axiológico" y su relación con el "historicismo axiológico".

El historicismo axiológico, entendido como una de las notas esenciales de la axiología realeana, nos ha puesto de manifiesto la esencial correlación existente entre historia, cultura y axiología. La tensión dialéctica entre estos términos trae, como consecuencia, la comprensión del valor como una realidad autónoma, mas inseparable, al mismo tiempo, de la realidad histórico-cultural en que se desarrollan y manifiestan.

Por otro lado, los valores como realidad autónoma, están vinculados, en su origen, así como en su ordenación y jerarquía, a la realidad humana que los constituye y fundamenta. Por esta razón terminábamos el capítulo anterior apelando a la necesidad de recurrir a una nueva fundamentación de la axiología, no ya sólo en la historia y en la cultura, como vimos antes, sino en la persona, como fundamento último del mismo historicismo axiológico. Es lo que denominaremos "Personalismo axiológico" y que ahora pasamos a analizar.

Las ciencias positivas, basadas en la naturaleza humana, como la Psicología o la Sociología, pueden mostrarnos cómo surgen los valores, cuál es su origen y cómo se traducen en el ámbito de la conciencia, tanto individual como social. Un buen ejemplo lo constituyen las explicaciones del psicologismo o sociologismo axiológico estudiadas en el capítulo segundo. Pero sus explicaciones, a la luz de las aportaciones de Reale, no se mostraron suficientes. Pues, lo que verdaderamente importa es conocer **por qué lo que surge en el ámbito de la conciencia individual y social, está en condiciones de vincular al hombre** en una dirección, hacia un fin considerado como "motivo de conducta"[1].

La resolución de esta cuestión radical, excede con creces el campo particular de las ciencias positivas, convirtiéndose, como ya habíamos señalado, en un problema esencial de la Filosofía. Desde la reflexión filosófica llevada a cabo por Reale se nos presenta, en primer lugar, la necesidad de contar con el historicismo axiológico como pieza clave en la comprensión general del fenómeno axiológico, desde su origen hasta su propia constitución como "realidad autónoma". Esta misma reflexión filosófica, ahora sobre el mismo historicismo axiológico, nos conduce hasta el personalismo axiológico.

---

[1] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 210 (trad. cast. p. 187).

Cuestiones como: ¿Por qué obligan los valores?, ¿por qué todo lo que el hombre realiza lo hace bajo el prisma de algún valor?, ¿por qué el hombre desde su inherente libertad se siente obligado a actuar en una dirección u otra?...; requieren una respuesta o tratamiento que supera la dimensión empírico-positiva[2]. Subyace en su interior un verdadero problema filosófico que explique "la obligatoriedad misma de los valores", pues "un valor que jamás se convirtiese en un momento de la realidad, sería algo abstracto o quimérico"[3].

Reale piensa que esta cuestión fundamental y esencial a la axiología, sólo puede resolverse teniendo en cuenta la propia naturaleza humana. Convirtiéndose, así, "en el centro y fundamento último de su concepción axiológica"[4]. De ahí el nombre dado a su teoría, que, aunque en un principio no es usado por Reale de forma explícita, en algunas de sus últimas obras o ediciones lo incorpora como uno más de sus propios términos[5].

El personalismo axiológico como expresión de la reflexión filosófica realeana tiene que responder, creemos, a dos cuestiones primordiales que había dejado planteadas ya el historicismo axiológico, y que, por lo demás, constituyen el fundamento de la axiología en general, a saber:

---

[2] Tal como se demostró en *Experiência e Cultura*, pp. 246 y ss.

[3] *Ibid.*, p. 207 (trad. cast. p. 175).

[4] *Ibid.*, p. 211 (trad. cast. p. 179).

[5] La implicación del personalismo axiológico de Miguel Reale con el "personalismo de Mounier" es tratada por FRANCISCO OLMEDO LLORENTE en su Tesis doctoral, publicada bajo el título *La Filosofía crítica de Miguel Reale* por la Universidad de Cuenca, Ecuador, 1989; en las últimas ediciones de todas los trabajos de Miguel Reale aparece la expresión "personalismo axiológico" como última explicación de su teoría de los valores, pues de hecho la "persona" constituye, desde el inicio de sus reflexiones iusfilosóficas, el fundamento último -valor fuente- de todos los valores.

1-. ¿Por qué el hombre es esencialmente un ser histórico-valorativo?.

2-. ¿Por qué el hombre se siente vinculado-obligado ante los valores?.

La respuesta en ambos casos, se encuentra en la naturaleza humana, en su peculiaridad como persona, fuente y fundamento de todos los demás valores. De ahí que las preguntas anteriores se sinteticen, en realidad, en una: **¿Cuál es la esencia del ser humano?.**

2-. La esencia del hombre.

El análisis de la esencia del hombre, entendido como persona, se convierte en el centro de la reflexión iusfilosófica realeana, pudiendo integrarse dentro de la gran tradición humanista del pensamiento occidental, a la cual se refiere en diferentes ocasiones. Toda la extensa obra realeana gira en torno al concepto de "ser humano", proyectándose en los diferentes ámbitos de la vida socio-cultural y, concretamente, en el ético-jurídico, como uno de sus momentos culminantes. No ha dedicado directamente a su estudio ninguno de sus trabajos, aunque del conjunto de su producción iusfilosófica podemos extraer su visión del hombre, así como sus notas esenciales.

Su concepción parte de las raíces iusfilosóficas que ya hemos analizado (primer capítulo, parte I), pues es realidad su humanismo representa un reflejo de estas convicciones originarias. Entroncando, en un primer momento, con la moderna línea humanista iniciada a partir de Kant, si bien inspirándose en otras interpretaciones que, aún reconociendo el legado kantiano, intentan superar su formalismo aprioricista, más concretamente las de raigambre culturalista-fenomenológicas.

El culturalismo, así como su fuerte implicación con la fenomenología husserliana, constituye el marco de referencia principal de sus investigaciones

personales, aunque sin coincidir plenamente con ninguno. Del culturalismo admite su sensibilidad por los valores y por la antropología, reconociendo su posición del hombre en el cosmos[6]; aunque no el "idealismo" en el que finalmente desembocan. De la Fenomenología acepta "el poder nomotético e intencional dado a la conciencia"[7], aspecto que posibilita al hombre el conocimiento del mundo así como su donación de sentido. Aunque no comparte el "idealismo implícito" admitido por el padre de la Fenomenología; reflejo de la falta de historicidad y de implicaciones axiológicas en sus planteamientos. Frente a la reflexión transcendental husserlinana Reale reivindica, como sabemos, la reflexión histórico-axiológica, fruto de su convicción sobre el carácter histórico-axiológico del hombre, así como de la realidad por él objetivada.

En su "humanismo" se integran elementos procedentes de otras corrientes, aunque quizás, menos perceptibles que los ejemplos mencionados, como el "vitalismo" de Nietzsche, así como el "raciovitalismo" de Ortega y Gasset. Del primero comparte su interés por los valores, considerados como los "motores" de la historia en su eterno retorno[8]. Del segundo su concepto de "razón vital", como contrapartida al racionalismo lógico-conceptual de carácter abstracto, que le parece inmantenible: "Ortega representa la alternativa por lo concreto y circunstancial que hay en cada uno de nosotros"[9].

El Existencialismo y su comprensión del hombre como un ser radicalmente libre, también se encuentra reflejado, en gran medida, en el sentir de Miguel Reale. De

---

[6] De ahí el título de una de las obra de M.SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1936, de extraordinaria influencia en el personalismo contemporáneo.

[7] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 211 (trad. cast. p. 179).

[8] De ahí la necesidad de un "transmutación de todos los valores", de una "nueva valoración de la vida", basada no en la razón si no en "la voluntad de poder", como única opción para la "venida del super-hombre", v. NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder, en Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1966 (cinco vols.), vol. IV, pp. 191-214; *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973; *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972.

[9] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 239 (trad. cast. p. 201).

hecho, la libertad es afirmada como una de las notas esenciales del género humano. Aunque rechaza de plano su concepción radical de la libertad, que nos conduce hasta la conocida afirmación de Sartre "el hombre está condenado a ser libre"[10]. Imponiendo a la existencia un estado de indeterminación y responsabilidad que le supera y le angustia.

Con respecto a la filosofía de Nietzsche, nunca aceptará su relativismo en la determinación de la axiología, por lo que se retrotrae hasta los pilares ético-transcendentales del criticismo kantiano. No para aceptar su radical formalismo, sino para desentrañar el verdadero papel ejercido por la razón en la axiología, y por lo mismo, el la vida humana. Reale no está dispuesto a renunciar a la racionalidad humana como característica inherente a la humanidad. Ahora bien, se transformará en un concepto renovado, fruto del diálogo con otras instancias también constitutivas de la esencia del hombre[11].

Por otra parte, su visión del hombre se encuentra en íntima relación con el concepto de persona al que posteriormente haremos referencia, fundamento último de su concepción de la axiología, y por lo mismo, de su teoría iusfilosófica, pues esta se convertirá en su razón de ser. En su perspectiva antropológica, hombre, persona y valor son tres paradigmas inseparables y mutuamente correlacionados. De tal modo que la consideración de cada uno de ellos por separado, exige necesariamente la referencia a los otros. Constituyendo, en su conjunto, el fundamento antropológico de su pensamiento, lo que le sitúa al lado de las corrientes personalistas de los últimos tiempos[12]. Todo ello, no obstante, con su propia interpretación y sello personal.

---

[10] SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 515.

[11] Sobre el deseo de recuperar "al hombre entero y total", V. MORÍN, E., *El paradigma perdido: el pasado olvidado*, Kairós. 1974, Barcelona, pp. 227-235.

[12] Sobre la significación del personalismo en la Filosofía, V. MACEIRAS FAFIÁN, M., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975; SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *El Derecho en la aventura europea de la libertad*, Reus, Madrid, 1987; LACROIX, J., *Marxismo, existencialismo, personalismo*, trad. cast. con prólogo de J.Mª González Ruiz y A. Jutglar. Fontanella, Barcelona, 1969; LUIGI STEFANINI, *Personalismo filosófico*, Morcellianc, Brescia, 1962.

Una vez señalada la importancia de la antropología en la extensa bibliografía de Miguel Reale, pasaremos a determinar sus características esenciales, siendo las más representativas, por lo que hemos dicho hasta ahora, la racionalidad, la libertad y la historicidad. No se trata, adviértase antes de iniciar su estudio, de dimensiones *standard* puestas sobre el hombre, con autonomía y consistencia propias. Por el contrario, se trata de un elenco de propiedades que se encuentran en íntima correlación unas con otras, siendo su denominador común el espíritu humano, peculiaridad indiscutible del *homo sapiens*.

2.1-. Racionalidad.

El hombre participa de la corporeidad de los demás seres naturales, cuyas funciones y actividades físico-vitales pueden ser, y de hecho son, objeto de estudio por parte de las ciencias naturales. Pero, "el hombre no es una simple entidad psicofísica o biológica, reductible a un conjunto de hechos explicables por la Psicología, por la Física, por la Anatomía, por la Biología"[13]. El hombre posee, en el plano propiamente humano, otras características que le separan del resto de la naturaleza, objeto, por otra parte, de las ciencias humanas o del espíritu; que dada la complejidad de sus elucubraciones se comprende el interés por ellas suscitado, así como la inquietud por su metodología[14].

Pues bien, en este segundo contexto exclusivo del género humano, Reale destaca como una de sus características primordiales su "capacidad de síntesis", tanto como acto instaurador de nuevos objetos de conocimiento, "como en el acto constitutivo de nuevas

---

[13] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 211 (trad. cast. p. 179).

[14] Interés que puede iniciarse con la contribución esencial de Dilthey a la fundamentación de las "ciencias del espíritu", así como la importante herencia legada a la hermenéutica filosófica, tal como ya hemos señalado.

formas de vida"[15]. Lo que Reale entiende por "racionalidad" en este primer contacto con la esencialidad del hombre, es "capacidad de síntesis", junto al poder nomotético del espíritu como "facultad de naturaleza simbolizante"[16].

Esta facultad se refleja, como ya Kant puso de manifiesto en su *Crítica de la Razón Pura*, en dos direcciones fundamentales:

a) **En el plano especulativo-teórico**, haciéndole partícipe y consciente de las transformaciones que se producen a su alrededor[17]. La consciencia que le otorga la racionalidad, pone la hombre en contacto con la realidad, lo que le hace cerciorarse no sólo de su existencia, sino que le permitirá otorgar sentido a cada cosa, a sí mismo y al mundo. Siendo la base constitutiva del conocimiento y la comprensión del sentido de la realidad.

b) **En el plano práctico-moral**, donde la racionalidad, según Miguel Reale, adquiere máxima expresión, permitiendo al hombre, no solo diferenciarse de los demás seres, sino dar sentido a su propia realidad. Y no cualquier sentido, ya sea por razón o por necesidad, sino aquel que es reflejo de su existencia histórico-cultural[18].

No se trata, claro está, de dos direcciones separables de la razón humana, sino que es el mismo poder nomotético del espíritu -su naturaleza intencional en terminología husserliana- en cuanto se dirige en una dirección o en otra; siendo la segunda

---

[15] *Ibid.*

[16] REALE, M.,*Filosofia do Direito*, p. 211 : "Lo que denominamos poder nomotético del espíritu consiste en su facultad de otorgar sentido a los actos y a las cosas, facultad esa de naturaleza simbolizante, a comenzar por la instauración radical del lenguaje".

[17] REALE, M., *Op. cit.*, pp. 19-20 (trad. cast. pp. 33-34).

[18] *Ibid.*

presupuesto de la primera, pues "no hay conocimiento humano posible sin una actividad práctico-valorativa previa"[19]. Lo que pone de relieve la relación esencial existente entre la dimensión racional humana y la libertad: Todo acto de conocimiento, en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, implica el ejercicio una acción libre[20].

2.2-. Libertad.

Si hay algo que claramente diferencia al hombre del resto de los animales es no sólo la racionalidad, sino con igual intensidad, la libertad; lo que lleva a Reale a definirlo como "un animal racional y libre", de acuerdo a la gran tradición clásica occidental. Ambas características están íntimamente relacionadas, pues su poder sintético-nomotético, no podría ejercerse si éste no se manifestarse como "libertad espiritual"[21].

La capacidad sintética del espíritu comprende igualmente su posibilidad creadora, convirtiéndolo en el "protagonista que transforma la realidad según renovadas perspectivas, constituyendo al lado de la naturaleza y en constante relación con ella, el mundo de la cultura, como manifestación última del ejercicio de su razón y libertad. Es decir, lo que Reale entiende por libertad es esta primera peculiaridad del ser humano que le permite transformar el "medio" en "mundo", por ser éste capaz de dar sentido a aquello que le rodea.

Por otra parte, al igual que en el caso de la razón y debido a su íntima correlación, la libertad se manifiesta en dos direcciones, sólo separables conceptualmente: El plano ético-deontológico y el gnoseológico.

---

[19] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp. 207 y ss.

[20] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, pp. 31 y ss.

[21] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 212: "Hay posibilidad de valores porque quien dice hombre dice libertad individual, posibilidad de elección constitutiva de bienes, poder nomotético de síntesis como libertad y autoconsciencia".

El primero explica la natural relación existente entre la libertad y la ética en sus diferentes manifestaciones. La primera consecuencia de su concepción de la libertad la encontramos en el ámbito de la ética, "por la razón fundamental de ser la libertad la raíz misma del espíritu", al igual que la "ética es la realización de la libertad"[22]. La relación entre libertad, Ética y Derecho, constituye uno de los pilares maestros de la Filosofía Jurídica de todos los tiempos, por lo que será objeto de posteriores reflexiones.

En cuanto a la segunda manifestación de la libertad como categoría gnoseológica, es lo que explica que la realidad para el hombre pueda ser objeto de constantes transformaciones y experiencias renovadas[23]. Lo que pone de manifiesto, a su vez, la indispensable relación entre libertad y cultura, así como entre cultura e historia; pues la realidad para el hombre es fruto del ejercicio de su libertad a través del tiempo.

2.3-. Historicidad.

La dimensión histórico-cultural en la antropología realeana, se convierte en una de sus interpretaciones claves, otorgándole una nueva dimensión dinámica y de constante proyectarse en el mundo con los demás[24]. Es ésta una de sus actividades primordiales pues de ella depende la constitución de su propia personalidad (a nivel

---

[22] REALE, M., *Op. cit.*, p. 219: "Podría decirse que la Ética es la realización de la libertad, y que el Derecho, momento esencial del proceso ético, representa su garantía específica, tal como viene siendo modelado a través de las ideas, en su destino propio de comportamiento en armonía, libertad, normatividad y poder".

[23] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 248: "La libertad se pone en el plano experiencial,(...) no apenas como categoría ética o deontológica, sino también como categoría gnoseológica esencial de algo nuevo en el ámbito de la experiencia".

[24] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 44: "En el fondo, vivir es optar, escoger entre los fines opuestos o en conflicto, proveyéndose de medios adecuados para la realización de los bienes visados".

individual), así como la constitución del contexto histórico-social que le rodea (como coparticipante en una comunidad de individuos). Pues el hombre se encuentra condicionado tanto por el medio socio-cultural, como por su propia individualidad[25].

Esta necesidad de proyectarse que constituye su propia esencialidad, lúcidamente expuesta en su afirmación "el ser del hombre es su deber ser", le lleva a una constante apertura, no sólo hacia el plano del ser (guiado por relaciones de necesidad y de causalidad), sino al deber ser, regentado por el mundo de los valores y la libertad humana. Es en este segundo proceso de selección de opciones donde se pone de manifiesto la insuficiencia de las razones físico-causales en la explicación de la naturaleza humana, necesitándose el recurso a la axiología como criterio que otorgue sentido a sus elecciones.

Se pone así de manifiesto la esencial historicidad del ser humano, pues no se limita a vivir una vida causal y determinada por los meros procesos naturales, sino que el hombre construye su propia historia como fruto de sus constantes decisiones histórico-selectivas[26].

En las anteriores afirmaciones puede apreciarse la relación natural existente entre historia, cultura y libertad en la concepción axiológica de Miguel Reale, pues aquellos requieren, en última instancia, la existencia de los valores como posibilitadores de su propio desarrollo.

---

[25] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 43: "El hombre es un ser esencialmente histórico, por cuanto es tanto aquello que es como aquello que debe ser, en una apertura irrenunciable para opciones y actos futuros, aunque condicionados por su natural circunstancia".

[26] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 229: "Las opciones que gobiernan substancialmente el proceso histórico no resultan, pues, determinísticamente de procesos bio-psíquicos, ni son el resultado causal de meras exigencias económicas".

En primer lugar, el ejercicio de la libertad quedaría en entredicho si el ser humano no pudiera elegir libremente entre diferentes alternativas (valores)[27]. Por otra parte, la historia se constituye a partir de las múltiples selecciones y valoraciones, tanto individuales como sociales, que el hombre va realizando sobre la naturaleza o el medio que le rodea, concretándose en los diferentes ciclos culturales o civilizaciones[28].

El valor se convierte, así, en el centro de las explicaciones realeanas también en el ámbito de la antropología, pues sus notas esenciales resultarían incomprensibles sin el postulado de su existencia. Y esto es así porque el hombre es fundamentalmente un ser axiológico, lo que quiere decir que todas sus acciones, desde las especulativo-teóricas hasta las ético-prácticas, todas sin excepción insiste Reale, se explican por la consecución de algún valor[29].

Por otra parte, en el centro de su concepción axiológica "se sitúa la idea de hombre como ente que es y que deber ser, teniendo conciencia de esa dignidad"[30]. Será, precisamente, de esta autoconsciencia de su dignidad, de donde surge el concepto de "persona", según la cual no se es hombre solo por el mero hecho de existir, sino por el significado que para el hombre adquiere su propia vida[31].

---

[27] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 196: "No habría valor si no hubiese en el ser humano posibilidad de elección libre entre las alternativas inmanentes a la problemática axiológica, ni se podría hablar de libertad, si no hubiese posibilidad de opción y participación real de los valores y de las valoraciones..."

[28] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, p. 101.

[29] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp.172 y ss.

[30] REALE, M., *Intodução à Filosofia*, p. 160.

[31] *Ibid.*

De lo que podemos concluir, que el concepto del hombre ofrecido por Reale, nos pone en camino para comprender su condición de persona, y ésta la del valor, pues la persona será definida como el "valor fuente de todos los valores"

3-. Concepto de persona: Valor fuente.

Desde sus primeras obras, Reale encuentra en el concepto de "persona" la fundamentación de toda su teoría iusfilósofica, adquiriendo en el personalismo axiológico su máxima expresión, por constituir ésta última el fundamento, tanto de su teoría filosófica, como de su concepción del Derecho. Por lo que parece obligado un análisis detallado de dicho concepto, teniendo en cuenta las múltiples referencias de que es objeto en su obra.

- Reale reconoce el valor e interés que el concepto persona adquiere a partir del Cristianismo, tanto en la filosofía Escolástica como en expresiones posteriores[32]. Sin embargo, no considera que en ellas pueda hablarse de un verdadero concepto de persona como fundamento de la axiología, pues la idea que subyace en ellas es claramente racionalista y estática. Pudiendo resumirse en la conocida definición de persona fijada por Boecio: "Rationalis naturae individua substantia"[33].

Por esto no estará de acuerdo con la interpretación que de su obra hace Kunz, al situar su personalismo en la línea del Neotomismo, aunque bajo el influjo de pensadores contemporáneos como Max Scheler[34].

---

[32] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 132.

[33] *Ibid.*

[34] KUNZ, J., *Latin-American Philosophy of Law*, New York, 1950, pp. 30 y ss.;(hay trad. cast. publicada en Buenos Aires, 1951.

- Tampoco niega la afirmación, ampliamente aceptada, de que el Humanismo y el Renacimiento supusieron una clara reivindicación del valor y de la dignidad de la persona, legada a la Filosofía Moderna. Aunque aún desde una perspectiva eminentemente racionalista, considerándose la razón y el pensamiento como la fuerza y característica esencial del ser humano. De ahí la famosa definición de Pascal: "El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua basta para matarla. Pero aunque el universo lo aplaste, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, puesto que sabe que muere y el poder que el universo tiene sobre él; el universo, en cambio, no lo sabe. Toda nuestra dignidad consiste, por tanto en el pensamiento"[35].

- Pero, a decir de Miguel Reale, se debe a la filosofía kantiana la concepción de persona en los términos aceptados por el personalismo propiamente dicho: "Debemos a Kant el reconocimiento de que el hombre, en cuanto hombre, incluso tomado como simple posibilidad de realizarse en la sociedad y en el estado, ya posee un valor infinito, condición de toda la vida ética"[36]. El valor de la persona no reside sólo en su razón pura teórica, sino que precede a ésta y la hace posible: "El valor de la persona está en su capacidad de síntesis instauradora, tanto de validez, como de sentido"[37]. El concepto "persona" en la filosofía kantiana adquiere un nuevo valor que antes no poseía, o que había quedado relegado, tanto en el ámbito del racionalismo como en el del empirismo: "Su valor **deontológico**"[38].

---

[35] PASCAL, *Pensamientos*, ed. Brunschvicg, p. 347.

[36] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 132.

[37] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 211 (trad. cast. p. 179).

[38] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 133.

¿Qué aporta y qué significa esta dimensión?. El valor deontológico de la subjetividad significa que el hombre como persona, en sí mismo, posee un valor incondicionado, no susceptible de ser utilizado como medio y por lo mismo instaurador de deberes y de valores[39]. Esta peculiaridad del ser humano le diferencia y distancia del resto de los seres del universo, confiriéndole una dimensión especial y original: La dimensión **ético-moral**, que le lleva a actuar por fines, por deber. El hombre, debido a su peculiaridad como persona, "se encuentra sujeto a un orden que no es el de las demás cosas"; es decir, el físico-causalístico. Por lo que la dignidad de la persona, se encuentra centralizada en su libertad, que le independiza y diferencia en relación con los demás comportamientos: "Sólo un ser que posee libertad puede obedecer a imperativos morales"[40].

Así las cosas, el hombre se caracteriza, también, por su pertenencia a dos mundos: "Uno transcendente, que nos oprime, y otro moral, que nos emancipa"[41]. Siendo esta última peculiaridad lo que le distingue de los demás seres, confiriéndole la dignidad propia y específica de la persona: "La persona pasa a representar un valor radical, unidad espiritual instituidora de un proceso en el cual y por el cual las cosas poseen validez"[42]. Este concepto de persona será el punto de partida del personalismo axiológico realeano, aunque con importantes variaciones que pasamos a analizar.

---

[39] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 212 (trad. cast. p. 180): *"Hay posibilidad de valores porque ser hombre implica necesariamente libertad espiritual, posibilidad de selección constitutiva de bienes, poder nomotético de síntesis con libertad y autoconciencia".*

[40] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 133.

[41] *Ibid.*

[42] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 214 (trad. cast. p. 181).

Reale rechaza enérgicamente dos cuestiones al planteamiento kantiano antes expuesto:

- Su **formalismo** radical en el ámbito práxico.
- La **ausencia de una verdadera reflexión histórica.**

Aspectos que, en el fondo obedecen a una misma cuestión: El olvido de una de las dimensiones esenciales del ser humano: Su **ser histórico**[43]. La ausencia de esta dimensión deja al hombre desconectado de su propia historia, así como de su relación contextual con otros hombres, desembocando en un radical formalismo en el plano de la conducta moral: "La humanidad que el veía santificada en cada hombre era, en el fondo, la fuerza de la razón en sí misma, la razón pura definitiva. Mas no era la humanidad como desdoblamiento del espíritu a través de la historia"[44].

- Hegel y corrientes posteriores como el Positivismo o el Naturalismo evolucionista, se caracterizan por el empeño en superar esta limitación histórico-temporal kantiana, anteponiendo al concepto de persona el "espíritu absoluto" y su desarrollo a través de la historia; aunque acaban por implantar el "triunfo de la objetividad sobre la subjetividad", incurriendo en el extremo opuesto: "Bajo varias formas, lo que en realidad se verificaba era una pérdida del sentido auténtico de la persona como *singularidad*, para prevalecer la persona como simples *momentos de un ser transpersonal*, al que llamó *sociedad, especie, clase, raza, Idea, espíritu universal, conciencia colectiva*, etc."[45].

---

[43] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 134.

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

Por todo lo dicho se comprende la afirmación de Reale repetida en diversas ocasiones, "ni Kant ni Hegel nos satisfacen en este sentido, aunque sea preciso partir de ellos para superarlos"[46], buscando la solución de uno de los problemas más angustiantes de todos los tiempos: Conciliar el "gigantesco conflicto" entre el hombre y la sociedad, proclamando la libertad y autonomía de cada persona sin negar su inherente sociabilidad, entendida, desde el personalismo de Reale, como una *comunidad de personas*.

La tarea que se propone Reale, según nos advierte, no consistirá "en volver a la estática concepción sustancialista de la persona, sino antes la de superar en una nueva comprensión, el valor de la persona y el valor de la historia, conciliando la radical libertad constitutiva de valores, que es el hombre en cuanto persona (tal como Kant nos reveló), con el drama histórico de las personas coexistentes (que Hegel quiso abarcar en una poderosa unidad integrante"[47]. Luego, aunque debemos a Kant el mérito de haber reivindicado la libertad como condición imprescindible para comprender el mundo práctico-moral, falta en él una verdadera consideración de la libertad como instancia fundamental del hombre, y no sólo como imperativo moral.

Este nuevo paso en la determinación de la libertad desde el plano de la ética para el de la ontología (la libertad como condición esencial del ser humano), constituye un avance extraordinario en la determinación de los valores como realidades histórico-culturales, presentes y conformadoras de la realidad humana. Tránsito necesario que recorre la filosofía realeana en su explicación y fundamentación de la axiología, por lo que nos detendremos en su estudio.

---

[46] *Ibid.*, p 136.

[47] *Ibid.*

4-. De la Ética a la ontología de la libertad: Libertad y valor.

La novedad según Reale de los últimos decenios en cuento a la temática axiológica, ha consistido en el traslado del "problema de la libertad del plano ético al ontológico", en un claro intento por superar el criticismo transcendental kantiano en tres puntos esenciales:

a) "La distinción, por no decir la superación, entre libertad y temporalidad".

b) "La distinción radical entre ser y deber ser".

c) "El postulado de la libertad como *noúmeno*"[48].

Para Kant el valor se separa claramente del plano del ser, de donde se concluye con la contraposición absoluta entre el plano del ser, regido por la necesidad, y el del deber ser regido por la libertad. A su vez, la libertad como imperativo del deber ser, como postulado que la hace posible, no es en sí misma cognoscible, pues se trata de una realidad en sí, ni temporal ni fenoménica. Lo único que sobre ella puedo saber es suponer, exigir su existencia como fundamento de la moral: *Sólo donde hay libertad hay ética.*

Las conclusiones kantianas para el mundo de la ética han recibido importantes críticas: Bergson, Husserl, el existencialismo..., separándose claramente de sus postulados y ofreciendo una solución más comprometida con la vida real y mundana; tal como al hombre le toca vivarla. Una de las primeras críticas importantes al concepto de libertad kantiana, fue la de Bergson. Para Bergson "una libertad no temporal se

---

[48] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 34.

reduce a simple apariencia de libertad"[49]. En esta dirección continuarían críticas posteriores como de Lavelle, Husserl, Heidegger, Jaspers, M. Ponty, todas ellas comparten un interés común por la descripción fenomenológica del tiempo, así como la necesidad de iniciar nuevas indagaciones sobre la implicación libertad-temporalidad-valor. Trayendo como una de sus consecuencias más importantes la reducción ontológica del valor a la libertad. ¿Qué significa esta reducción?.

Significa, de entrada, una nueva concepción de la libertad, como fundamento último de la axiología. Este giro puede apreciarse ya claramente, señala Reale, en el ontologismo axiológico. El mérito que más claramente destaca en la filosofía scheleriana, consiste en su convicción de que es el valor el que surge como presupuesto del deber ser; pues, "todo deber ser se funda sobre un valor"[50]. Este giro fundamental en la comprensión de la relación entre valor y deber ser, traerá como consecuencia la superación del concepto abstracto del deber y de la "buena voluntad". Lo cual implica, a su vez, una nueva comprensión de la libertad entendida como condición de obligatoriedad y de deber moral, resumido con fortuna en la siguiente afirmación ahora de Hartmann: "La obligatoriedad y la libertad son inherentes a la esencia misma del valor, como tal, esto es, a su *modus essendi*"[51].

El problema radica, ahora, en cómo conciliar ambos polos: El ser (lo que sea el valor), con el deber ser (la libertad), así como el deber ser (la libertad) con la obligatoriedad. En cualquier caso, la solución pasa por una nueva colocación del

---

[49] Sobre el concepto de libertad en Bergson V., BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Introd., versión cast. de J.A. Mínguez, en *Obras escogidas*, Aguilar, 1936, pp. 150-162; donde más que probar la existencia de la libertad, que según afirma "se presenta de forma inmediata a la conciencia", la defiende frente a los deterministas.

[50] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 36.

[51] *Ibid.*

problema en base a la relación existente entre libertad y valor: Su evolución queda recogida en los siguientes puntos.

1º-. **Legado kantiano**: Colocar el problema del valor en el ámbito de la Ética-del deber ser-, frente al racionalismo imperante en la época moderna reducido al plano del ser: "A más ser, más valor".

2º-. **Superación de las tesis kantianas. Ontologísmo axiológico**: Scheler y Hartmann. Todo deber ser se funda en algún valor: Son los valores los que mueven a la libertad, que por lo mismo, los presupone. Lo cual implica una nueva relación entre libertad y valor, entre el ámbito del ser y del deber ser; aunque aún permanecen como realidades independientes y aisladas.

3º-. Necesidad de **superar el abismo delimitado entre el plano del ser y del deber ser:** Personalismo axiológico. La solución está en la persona humana, foco y centro de todos los valores.

Tal como se expone en el esquema anterior, en el ontologismo axiológico, los valores aún son entendidos como realidades ideales, independientes y alejadas del plano de la realidad. En este aspecto, tanto Scheler como Hartmann, "aún se mantienen fieles a la tesis kantiana de un deber ser integralmente independiente de toda referencia al futuro"[52].

El formalismo kantiano quedaba, así, sólo aparentemente superado, pues los valores aún son entendidos como realidades en sí, aisladas de toda temporalidad e

[52] *Ibid.*

historicidad; "modelos eternos nunca alcanzables que el hombre se limita a contemplar"[53]. En definitiva, se impone la necesidad de un nuevo planteamiento que intente superar el dualismo dominante en su ontologismo: Dualismo entre el ser y el deber ser, entre realidad y valor, entre libertad y valor... Conciliar estas diadas significa poder dar una respuesta satisfactoria al drama de la existencia humana, que es consciente de su ser, al mismo tiempo que de su deber ser. Por esto la solución estará en la persona; así lo entiende, al menos Reale, por lo que pasamos a su análisis y consideración.

5-. Nueva ontología de la libertad. Naturaleza onto-axiológica de la persona: Conciliación entre el ser y deber ser.

En el historicismo axiológico realeano habíamos llegado a la conclusión primordial de que, de entre todos los seres, solamente el hombre, de modo originario y fundante, "es y debe ser", aún más, "que el ser del hombre es su deber ser"[54]. Su conocida formulación del personalismo axiológico, se muestra como una posible conciliación "en términos" entre el radical dualismo del que veníamos hablando: ser y deber ser. Su explicación merece un detallado análisis: ¿Qué quiere expresar Reale bajo esta frase tantas veces repetida?, ¿qué implica su conciliación afortunada entre el plano del ser y el deber ser en una misma realidad?, ¿qué relaciones se establecen entre ambos elementos?, ¿qué consecuencias se deducen de su análisis para la concepción de la axiología?. Procuraremos seguir en este punto una exposición ordenada en torno a los significados más importantes de esta afirmación, ocupándonos, finalmente, de sus consecuencias para la axiología.

---

[53] *Ibid.*, p. 37.

[54] Esta expresión se encuentra en la mayoría de las obras de Miguel Reale, por ser la que mejor sintetiza su concepción del hombre, sirvan como ejemplos: *Experiência e Cultura*, p. 195; *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 138; *Filosofia do Direito*, pp. 204 y ss.

1º-. En primer lugar, decir que: *"O ser do homen é o seu dever ser*, significa reconocer la raíz ontológica del problema del valor"[55]. Es decir, reconducir el problema del valor a su fuente originaria: "El hombre es la fuente de todos los valores porque es inherente a su esencia valorar, criticar, sojuzgar, todo aquello que se le presenta, ya sea en el plano de la acción o del conocimiento"[56].

2º-. En segundo lugar, decir que "el ser del hombre es su deber ser", significa que en él confluye lo óntico con lo axiológico, pues se identifican en la persona por su *naturaleza ontoaxiológica*[57]. Debido a ésta su naturaleza, el valor del hombre no está sólo en su existencia (ontología), sino en que puede ser consciente de su significado y sentido al mismo tiempo[58]. Es precisamente debido a esta **autoconciencia** por lo que podrá surgir el concepto de persona, como peculiaridad exclusiva del ser humano, porque solo de él sabemos qué es y qué debe ser[59].

3º-. Que el ser del hombre es, *o seu dever*, es señal de que siente en su finitud algo que lo transciende, o, con otras palabras, "que es consciente, al mismo tiempo, de su finitud e infinitud, de lo que es y de lo que debería ser"[60]. Es esta peculiaridad del ser humano la que nos lleva a comprender la realidad cultural como un constante intento por llegar a esa "infinitud o valor absoluto",

---

[55] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 138.

[56] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 196.

[57] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 140.

[58] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 211 (trad. cast. p. 179).

[59] *Ibid.*

[60] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p. 140.

que no puede comprenderse más que como "renovadas actualizaciones en el plano de la historia", sin la cual, "la historia no sería sino una dramaturgia de alternativas y de irremediables perplejidades"[61].

4º-. De lo anterior se infiere que el deber ser del hombre es el deber que le cabe realizar en su concreción auténtica (en su finitud), aunque como tensión -relación dialéctica-, con la infinitud que le transciende y a la que tiende. Por lo que escribe Reale: "A pesar de ese innumerable proyectarse, la proyección del hombre nunca transciende su finitud"[62]. Por esta razón, insiste en diferentes ocasiones, es preciso prestar más atención al adjetivo *seu* (su)-*o seu* (su, de él)- cuando se define al hombre como *o seu deber ser,* porque "el hombre no es un dios humano, encarnación del infinito deber ser; *é o seu deber ser*, o sea, *el deber ser* connatural a su condición, a la finitud de su subjetividad; valor infinito en cuanto condición de los demás, mas inseparable de su circunstancia"[63].

En resumen, entre ser y deber ser, al igual que entre libertad y valor, se establece una relación dialéctica de **implicación-polaridad**, que es lo que explica, en definitiva, la posibilidad de que ambos planos, radicalmente diferentes en la realidad, puedan darse esencialmente unidos, aunque diferentes, en el ámbito del espíritu y de

---

[61] *Ibid.*, p. 138 (Adviértase que no se refiere a "algo transcendente", ajeno al mundo, sino como "objetivaciones de sus proyecciones estimativas".

[62] REALE, M., *Introdução à Filosofia*, p. 251.

[63] *Ibid.*

todas las creaciones culturales: "Solamente la dialéctica de implicación y polaridad podrá explicarnos cómo es que el valor no se anula cuando se instaura en el plano del ser, por medio de la libertad, la cual es posibilidad infinita de experiencias axiológicas, esto es, de *acciones* y, por consiguiente, también de un valor"[64].

Tres consecuencias fundamentales para la consideración de la teoría de los valores, podemos extraer de las afirmaciones anteriores sobre el análisis de la expresión realeana "o ser do homen é o seu deber ser":

1-. **Unidad posible de la historia**, como expresión dialéctica de la relación entre la infinitud a la que aspira el hombre en sus realizaciones culturales (arrastrado por su "deber ser" hacía lo que podría o debería ser pero que aún no es), y la finitud concreta e histórica que le toca vivir. Esta tensión dialéctica puede llevarnos hacia la **conjetura** (desde el plano del pensamiento conjetural próximo a la metafísica, mas como opción posible de conocimiento) de la **unidad posible de la historia**, como conciliación necesaria de las dos exigencias esenciales analizadas: Finitud (circunstancialidad histórico-cultural), e infinitud, "mirando así a determinar la posición y el destino de la especie en el cosmos, lo que confiere un fundamental sentido ético al proceso cultural"[65]

2-. **Unidad fundamental del espíritu**, pues en él se pone de manifiesto la esencial ligazón entre experiencia gnoseológica y experiencia ética, como ser que siente, quiere y valora. No es posible deslindar ambas actividades en el

---

[64] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 42.

[65] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, p., 140; V. también su artículo "A Unidade Posible da Historia", V Congreso Brasileiro de Filosofia, S. Paulo, 1995.

hombre, pues existe un mismo fundamento común que las vincula dialécticamente: El ser del hombre y su tensión con el deber ser.

3-. El hombre, cuyo ser es su deber ser, "construye el mundo de la cultura", aquel que le pertenece y en el cual se desarrolla, "a su imagen y semejanza". Por lo que "todo bien cultural sólo es en cuanto debe ser", en el sentido ya analizado de que siempre traduce algún valor-fin-estimativa humana, tanto en su constitución como en su conocimiento[66].

4-. El mundo del deber ser en el que se realiza el ser humano y todas sus creaciones, nos pone de manifiesto, por otro lado, "que cada experiencia particular de valores no está en función de la libertad exclusiva de un sujeto aislado, dependiendo, al contrario, necesariamente, de su *intersubjetividad*"[67]. Relación ésta que completará nuestro estudio del personalismo axiológico realeano, suponiendo un avance definitivo del plano individual de la persona, al plano social o interpersonal.

6-. Persona e intersubjetividad: Humanismo integral.

6.1-. Persona y sociedad.

Contra la tesis realeana de que la persona es el valor fuente de todos los valores, se ha objetado que el concepto de persona es una "categoría histórica" y, por lo mismo,

---

[66] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 213 (trad. cast. p. 180).

[67] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p. 42.

debería ser entendida, fundamentalmente, en su dimensión histórico-social[68]. No rechaza Reale, sin embargo, el valor histórico-social connatural al concepto "persona", al contrario, por lo que hemos venido exponiendo, no puede prescindirse de la historia en ninguna de las consideraciones sobre la naturaleza humana.

Sin embargo, lo que no le parece correcto es "confundir el aspecto genético de la cuestión con su aspecto lógico"[69]. O, lo que es lo mismo, querer ocultar que el concepto "sociedad" antes de ser un valor originario y primero, tal como han querido demostrar algunas explicaciones antropológico-filosóficas de cuño hegeliano, se basa y fundamenta en la *sociabilidad primera del hombre*. Es decir, porque es connatural y esencial al hombre la sociabilidad -de ahí la antigua definición aristotélica del hombre como "animal politicon" -,puede explicarse el fenómeno social, tan relevante en los últimos estudios iusfilosóficos.

Reale reconoce abiertamente que el hombre llega a adquirir conciencia plena de su personalidad en el seno de la vida social; es más, que toda su conducta es bilateral, y por lo mismo, de carácter social, pero esto no significa poder desconectar lo "social" de la raíz originaria del ser humano, del "carácter bilateral de toda actividad espiritual": "Entre persona y sociedad hay, pues, una correlación primordial, un vínculo de implicación y polaridad, de tal modo que el hombre vale como hombre en la sociedad"[70].

La historia del pensamiento occidental nos muestra tendencias antagónicas; la sociabilidad del hombre frente a su individualidad (modelo organicista de la sociedad

---

[68] Objeción general del sociologismo jurídico, como el caso de Durkheim, cit., o J. Kunz, cit.

[69] REALE, M., *Filosofia do Direito*, p. 214 (trad. cast. p. 181).

[70] *Ibid.*, p. 214 (trad. cast. p. 181).

representado por Aristóteles), o individualidad frente a sociabilidad (modelo individualista de organización social representado por el "contractualismo" de Hobbes y Rousseau). Admitiendo que ha tenido que transcurrir mucho tiempo hasta llegar a alcanzar la concepción de una individualidad ética que sea entendida como participación de una comunidad de persona, hecho fundamental para el desarrollo del Derecho que se basa y fundamenta en este presupuesto. En esta línea integradora del binomio individuo- sociedad, persona e intersubjetividad, se sitúa la aportación personal de Miguel Reale.

6.2-. Persona e intersubjetividad.

De hecho su afirmación tantas veces repetida de que *el ser del hombre es su deber ser*, no tiene un alcance exclusivamente ontológico (definir la esencia del hombre), sino también **deontológico**. Lo que quiere decir, que su definición del hombre contiene una toma de posición de carácter deontológico, consistente en la conclusión de que toda persona, por el hecho de serlo, posee en sí un valor que debe ser respetado: "Tanto vale decir que el deber ser es el ser del hombre (determinación óntico-axiológica del hombre), como decir que el ser del hombre debe ser respetado y actualizado como tal (afirmación del hombre en el plano de la acción)"[71].

Es más, precisa Reale, si digo que el hombre es en cuanto debe ser, en esa afirmación está implícita ya la identidad ontológica de todos los hombres, coincidiendo todos nosotros en aquella "condición transcendental", ontológico y deontológica de nuestra realidad como personas[72]. Verdad ésta que se pone de manifiesto a través de la historia, aunque es lógicamente anterior a ella, como "su fundamento radical: La

---

[71] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 196.

[72] *Ibid.*, p.195.

persona es la raíz de la historia, porque la subjetividad es reconocimiento de subjetividad, lo que quiere decir, intersubjetividad"[73].

En resumen, en el personalismo axiológico realeano, no hay un olvido de la intersubjetividad y de la sociabilidad humana en favor de la persona, aunque parte de su análisis como foco espiritual y primigenio de valores. Lo que ocurre es, que el concepto de persona, como hemos visto, implica para su realización una correlación esencial entre una **comunidad de personas**: Persona implica intersubjetividad. Lo que explica la relación dialéctica de complementariedad o de implicación-polaridad, entre individuo y persona, entre persona e intersubjetividad.

6.3-. Humanismo integral.

Aún en su *Introdução à Filosofía* (tercera edición de 1994), Reale introduce un nuevo apartado sobre la *Eticidad de la cultura*, donde se expone otra razón importante sobre esta correlación esencial de la que venimos hablando.

Aquí se analiza el concepto de "eticidad" inherente a las manifestaciones culturales, traduciendo simbólicamente el desarrollo de la actividad axiológica de la humanidad. El hombre crea la cultura, ya lo hemos dicho, atendiendo a sus fines propios, por lo que infunde un valor de "eticidad" a aquello que hace. Pero, a su vez, esta objetivación o creación cultural "presupone", según manifiesta en estas páginas Reale, "una relación entre un *yo* y *otro yo*, o sea, *intersubjetividad*"[74].

De este modo, prosigue Reale, "en la raíz de toda instauración o creación de un bien cultural, hay un relación *inter homines*, que exige la formulación de una norma

---

[73] *Ibid.*, p. 196.

[74] REALE, M., *Introdução à Filosofia*, p. 178.

o medida que atribuya a cada uno lo que es suyo, siendo esta necesidad la base del origen mismo del Derecho, como una actividad cultural más encaminada, precisamente, hacia esta preservación"[75].

Por lo que, el binomio individuo-sociedad está presente en toda la obra iusfilosófica realeana, tanto como fundamento de la creación científica en sus diversas modalidades, como en el plano de la *praxis*, pues ambas son las dos expresiones fundamentales de la vida histórico-cultural humana.

Es más, la eticidad es inherente a la cultura desde el momento en que en su constitución es imprescindible el presupuesto del proceso intersubjetivo, en la objetivación de realidades culturales que traducen sus deseos de hacer, sentir o querer: "Como un cúmulo de bienes al servicio del hombre y de su progreso moral". Luego, la deuda moral que el hombre contrae con la cultura en que se desarrolla, es "tanto de carácter especulativo (teorético), como de carácter moral"[76].

Además, precisa Reale en esta emotiva declaración de principios, "toda la ética social se funda en la convicción de que ninguno puede legítimamente considerarse feliz en una comunidad de individuos privados de los medios normales de subsistencia, así como de la esperanza de poder un día superar, efectivamente, tal estado de cosas"[77]. Todos los bienes culturales, en el sentido abarcante del término, que como sabemos se extiende desde los bienes técnico-científicos hasta las manifestaciones artísticas,

---

[75] *Ibid.*, p. 178.

[76] *Ibid.*, p. 179.

[77] *Ibid.*

incluyendo todas las formas de vida ordenada (Moral, Política, Derecho), "nacen del hombre y al hombre se desatinan", siendo que en este concepto ya está incluido el binomio individuo-sociedad.

Partiendo de este presupuesto ético-humanista inherente a la cultura, concluye Reale en un **humanismo integral** que se basa en la correlación dialéctica entre "humanismo científico" y "humanismo ético", entre persona e intersubjetividad[78]. No sin razón las últimas reflexiones de Miguel Reale recogidas en su trabajo *Paradigmas da Cultura Contemporânea*[79], están destinadas a desentrañar la "esencial correlación entre cultura y persona", en base a lo que viene denominando "cultura personal"[80]. No con fines de erudición, dice, sino "porque la cultura presupone, en cada uno de nosotros, un largo y continuado proceso de selección", "del que resulta, por así decir, un complejo de ideas y de símbolos que pasan a ser parte integrante de nuestra propia personalidad"[81].

Conocer el sentido último del hombre y de la humanidad implica partir del mundo por él objetivado, siendo que éste, a su vez, no puede entenderse sin tener en cuenta la peculiaridad axiológica -ontoaxiológica- de la persona, centro y explicación última de su propia realidad, como presente, pasado y futuro por hacer. De ahí el sentido de la cultura como "paradigma" necesario en la explicación del hombre y de la realidad. Se comprende ahora el alcance de la dialéctica de complentariedad, como

---

[78] *Ibid.*, p. 180.

[79] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, Saraiva, S. Paulo, 1996.

[80] REALE, M., *Op. cit.*, p. 2.

[81] *Ibid.*

síntesis constantes de las proyecciones subjetivas sobre lo naturalmente dado, tanto a nivel especulativo-teórico, como a nivel ético-práctico, pues ambas se integran en la unidad del saber cultural. Dedicaremos un último capítulo a la reflexión sobre estas implicaciones ahora apuntadas, que, por lo demás, pretenden ofrecer un visión final de la axiología en el pensamiento iusfilosófico de Miguel Reale.

CAPÍTULO V. SÍNTESIS DE LA AXIOLOGÍA DE MIGUEL REALE: "PARA UNA CULTUROLOGÍA FILOSÓFICA".

1-. Punto de partida: Concepción del valor en el historicismo y el personalismo axiológico.

2-. Nuevo paradigma en la interpretación de la realidad: "Para una culturología filosófica".

2.1-. El culturalismo como paradigma filosófico.

2.2-. Niveles y horizontes del filosofar.

2.3-. La ontognoseología: Actual paradigma en la explicación del conocimiento.

3-. Nuevo enfoque axiológico "explicación-comprensión".

4-. Invariantes axiológicas y su presencia en el Derecho Natural: Derecho Natural/Derecho Positivo.

4.1-. Invariantes axiológicas.

4.2-. Derivaciones en la concepción del Derecho Natural.

CAPÍTULO V.

SÍNTESIS DE LA AXIOLOGÍA EN REALE.
"PARA UNA CULTUROLOGÍA FILOSÓFICA"
(Nuevo paradigma en la interpretación de la realidad).

1-. Punto de partida: Concepción del valor en el historicismo y el personalismo axiológico.

Hemos dedicado la tercera parte de nuestro trabajo al desarrollo de lo que, creemos, ha sido el tema central de nuestra tesis inicial. Esto es: la afirmación de que

la concepción de los valores en Reale constituye el centro de todo su pensamiento iusfilosófico. A medida que su interpretación histórico-cultural sobre la axiología ha ido adquiriendo madurez y consistencia propia, su interpretación del Derecho, del hombre, de la cultura, de la justicia, ... en definitiva, de la realidad en su conjunto, ha alcanzado su formulación definitiva[1]. De tal modo, que, aunque la persona constituye el elemento que fundamenta toda su teoría, como acabamos de analizar en el capítulo anterior, éste se define como un "ser esencialmente axiológico"[2], lo que explica el gigantesco paso dado del medio, en el que originariamente surgió, como cualquier otro ser vivo, al mundo, realidad dotada de sentido y significación.

La raíz, pues, del pensamiento realeano, aún abordándose desde diferentes planteamientos, ya que, como hemos visto, son muchos los temas por él tratados, es el carácter inexorablemente axiológico del ser humano. Sin esta peculiaridad la vida humana carecería de sentido, quizás no de realidad, pero sería entonces como la del resto de la naturaleza: movida por el azar o la necesidad. Precisamente por esto, su destino como realidad espiritual, frente a su corporeidad biológica, no puede explicarse, según su opinión por las acertadas tesis de Monod. La vida específicamente humana es cultural, y por lo mismo axiológica, fruto de sus diferentes transformaciones sobre la naturaleza. El azar y la causalidad en este contexto cultural, resultan insuficientes y superadas por una dimensión nueva, aunque con clara reminiscencia husserliana: La causalidad motivacional y finalística[3]. La implicación fines-motivos-valores ha sido

---

[1] Reale reconoce en diferentes ocasiones como su compresión de la teoría de los valores en los términos antes expuestos, fue fundamental en la conformación definitiva de su teoría iusfilosófica, sirvan como ejemplo sus comentarios al respecto en *Estudos de Filosofia Brasileira*, p. 216 y ss., o "Situación actual de la teoría tridimensional del derecho", art. cit., p. 205 y ss.

[2] REALE, M., *Experiência e Cultura*, p. 225.

[3] REALE, M., *Filosofia do Dierito*, p. 132 y ss.

suficientemente tratada a lo largo de nuestra exposición, redundando, de nuevo, en la afirmación de la axiología como pieza clave del pensamiento de Miguel Reale[4].

La constante de estas afirmaciones, fue lo que motivó nuestro propósito de analizar su concepción del valor en el desarrollo de su pensamiento. A estas alturas de nuestra exposición, desde el conocimiento general de su obra, de sus teorías más representativas, así como del origen, desarrollo y concepción de la axiología, creemos que podemos detenernos en las derivaciones que de ella se infieren en el marco general de su pensamiento.

Este es el objetivo de nuestro capítulo final, síntesis de la axiología realeana, raíz y fundamento de sus reflexiones filosófico-jurídico-existenciales. De hecho, sus últimas publicaciones son un fiel reflejo de estas inquietudes que venimos comentando. Este es el caso de sus trabajos más recientes -*Nova fase do Direito Moderno* (1990), *Estudos de Filosofia Brasileira* (1994), *Paradigmas da cultura contemporânea* (1995), "La unidad posible de la historia" (1995), a los que, fundamentalmente, ahora haremos referencia[5].

Sus conclusiones vienen a corroborar, creemos, nuestra intuición inicial, poniendo al descubierto la profunda implicación de la axiología en todo su pensamiento; que, por lo demás, no se ha limitado a ofrecernos una visión del Derecho, sino que, en su intento, ha desembocado en una comprensión unitaria del mundo y de la vida.

---

[4] REALE, M., *Pluralismo e Liberdade*, p.81-92.

[5] Ediciones citadas, en *Nova fase do Direito Moderno*, especialmente la primera parte "Justiça e conjetura", pp. 3-65; de *Estudos de Filosofia Brasileira*, especialmente cap. X y XI, pp. 207-223; los otros trabajos mencionados se dedican por completo a la problemática ahora señalada.

Con estas últimas reflexiones personales sobre su obra, queremos dar constancia de esta evolución, señalando cómo su teoría del valor recorre las piezas elementales de su pensamiento, concluyendo, finalmente, en una explicación unitaria del saber y de lo real. O, lo que es lo mismo, en una personal interpretación de la Filosofía, bajo lo que él mismo viene denominando "culturología filosófica"[6]: paradigma explicativo de la realidad en su conjunto.

2-. Nuevo paradigma en la interpretación de la realidad: "Para una culturología filosófica".

2.1-. El culturalismo como paradigma filosófico.

Parte Reale de la constatación de que el término *cultura* se está convirtiendo en un *paradigma* "en el sentido que T. Kuhn da a esta palabra, como una idea maestra según la cual se vuelve necesario proceder a una revisión de muchas tesis" dadas como ciertas, tanto para sustituirlas como para rectificarlas[7].

Kuhn llama paradigmas, en sentido amplio, a las diferentes "concepciones del mundo", entre las que se incluyen, teorías, creencias, metodologías y técnicas de investigación, conjunto de problemas, ...etc, que marcan un determinado "período científico"[8]. Cada época no conserva todo su bagaje de conocimientos como verdades imperecederas o inamovibles, sino que a lo largo de la historia, se produce lo que Kuhn

---

[6] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, pp. 69-87.

[7] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. IX.

[8] KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1976.

denomina "revoluciones científicas": cambios bruscos en las interpretaciones teórico-científicas, y como consecuencia, en las interpretaciones del mundo. En estos cambios de paradigmas, fruto de "crisis histórico-culturales", sufren mudanzas tanto las teorías como las explicaciones conceptuales de la realidad, del hombre, de la historia, la Filosofía, etc.[9].

Pues bien, basándose en estos planteamientos generales sobre la interpretación de la ciencia y de la historia, Reale nos ofrece en la obra antes citada, su propia concepción del mundo, que, como ya hemos dicho, se fundamenta en la constatación de un nuevo paradigma filosófico: "La cultura", como marco genérico actual de acceso a la comprensión del mundo y de la vida, de ahí la expresión "culturología filosófica"[10].

Como en otras ocasiones, Reale no parte de una afirmación en solitario, sino que su concepción se integra dentro de otras manifestaciones que, en su conjunto, constituyen el "culturalismo", "corriente de pensamiento que reconoce la decisiva importancia del apuntado paradigma"[11]. Desde este planteamiento, se comprende la fundamental importancia de la cultura, así como su relación con la historia y la axiología, en la concepción del mundo y del conocimiento. Hasta tal punto, que lo que sea hoy el mundo para el hombre, su sentido, la interpretación de su existencia, la justicia, el Derecho, ...; no puede entenderse sin contar con el papel de la cultura en sus diversas manifestaciones histórico-axiológicas[12]. En la definición y actualización

---

[9] *Ibid.*, pp. 128 y ss.

[10] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p.83.

[11] *Idid.*, p. IX.

[12] *Ibid.*, pp. IX y X.

de este nuevo paradigma cultural se sitúa el pensamiento de Reale, con el propósito de definir y alcanzar su propia concepción del mundo, de la historia y de la humanidad.

Para ello, en primer lugar, considera necesario indagar cómo este nuevo paradigma interpretativo de la realidad es "experienciado o cultivado por la sociedad, no apenas como un todo, sino también en las distintas partes o momentos que la componen"[13]. Es decir, es un hecho que estamos asistiendo al surgimiento de un nuevo paradigma interpretativo sobre lo real, pero Reale quiere, además, mostrar cómo éste se desenvuelve en sus diversos **niveles de manifestación.**

2.2-. Niveles y horizontes del filosofar.

Parte en su análisis, de la amplitud de la Filosofía en cuanto a la multitud de temas que le preocupan desde la antigüedad, y que por lo mismo constituyen el marco referencial en la concepción del mundo en cada época o momento histórico-cultural. Hay, sin embargo, una característica, afirma Reale, que se mantiene en todas las manifestaciones de la filosofía: "se dedica al estudio de algo intentando determinar su posición y el significado en el contexto de una *visión global*"[14].

La amplitud mayor o menor de lo que se considere como "objeto de la Filosofía", no da lugar a distintos *niveles de filosofar*, sino que se consideran diferentes formas de concebirse la problemática filosófica, todas ellas en sí mismas legítimas. Por

---

[13] REALE, M., *Op. cit.*, p. 69.

[14] *Ibid.*

lo que, a decir de Reale, un adepto, por ejemplo, "al positivismo lógico, aunque se limite a la investigación de lo que sea susceptible de explicación lógico-formal, no por ello va a situarse en un nivel inferior al filósofo metafísico, empeñado en desvelar lo absoluto"[15].

Por esta razón los "horizontes del filosofar" pueden ser amplios o restringidos, pero, aunque no compartan los mismos puntos de vista, sí la misma disposición en la búsqueda de la verdad. Por eso afirma Reale, "no se podría hablar de niveles, más sí de *horizontes* del filosofar, variables según la amplitud del objeto de la Filosofía"[16].

Pero, independientemente del horizonte en que nos situemos, explica Reale inspirándose en la interpretación de T. Kuhn, existe una cuestión previa, y es que en cualquier investigación científico-filosófico-cultural, "se parte siempre de una experiencia o nivel inicial de conocimiento"[17]. Poniéndose de manifiesto la necesaria correlación dialéctica entre experiencia y cultura, tal como fue ampliamente tratado en su trabajo *Experiência e Cultura*. O, en términos kantianos, la afirmación de que "todo conocimiento proviene de la experiencia"; a lo que agrega Reale, "pero no sólo de la experiencia intelectiva, sino de todas las formas de actividad cultural, desde la artística hasta la filosófica"[18].

---

[15] *Ibid.*, p. 70.

[16] *Ibid.*

[17] REALE, M., *Op. cit.*, p. 71.

[18] *Ibid.*

Situándonos en el nivel concreto de la Filosofía, encuentra Reale tres horizontes posibles en la concepción de la experiencia.

1-. El primero hace referencia a la problemática del ser, entendiendo por "experiencia", "aquello que es": "El ser es lo que es". Dicha comprensión basada en la Filosofía de Aristóteles, "lejos de haber sido fruto de una intuición primordial o de una iluminación súbita, fue antes el resultado de una larga experiencia"[19].

2-. A partir de Kant y su concepción de la "filosofía transcendental". En este segundo horizonte, la realidad resulta "de una toma de posición del intelecto ante lo real", adquiriendo la categoría de condición *a priori* y transcendental de la experiencia misma en cuanto objeto de conocimiento[20].

3-. El empirismo y sus diversas manifestaciones. Hay aún otro nivel que no acepta la condicionalidad ni transcendente (filosofía clásico-aristotélica), ni transcendental del conocimiento (filosofía Moderna); sustentando ser válido, apenas, el conocimiento *a posteriori*, esto es, "el que resulta de la experiencia y no la transciende"[21]. Aunque esta comprensión se ha traducido en diferentes niveles de concreción, siempre ha permanecido fiel a un mismo horizonte-paradigma filosófico: la fidelidad a la empiria.

---

[19] *Ibid.*

[20] REALE, M., *Op. cit.*, p. 72.

[21] *Ibid.*, p. 73.

Concluye Reale sobre la diferenciación expuesta: "De cualquier modo, los conocimientos trascendente, transcendental y empírico, constituyen los tres horizontes por excelencia del filosofar", siendo que lo que los convierte genuinamente en filosóficos es su sentido de universalidad, con abstracción de ser ésta concebida de esta o de aquella forma: "la opción por una de ellas implica, en principio, la exclusión de los otros dos, o su aceptación como campos cognoscitivos subordinados"[22]. Aunque esto no impide, sin embargo, que admitiéndose un punto de vista determinado, se comprenda la necesidad de afrontar un planteamiento más amplio[23]. Lo que demuestra que los apuntados horizontes primordiales del filosofar, no se escalonan de manera excluyente o absoluta, sino que admiten posiciones intermedias, que revelan la riqueza y plasticidad en el acceso al conocimiento de lo real.

Además de esto, los tres horizontes aquí discriminados están sujetos a mutaciones relevantes, tal como Kuhn puso de manifiesto, dando lugar a "revoluciones o cambios de paradigmas"[24]. Como por ejemplo:

- El cambio de paradigma sintetizado por Aristóteles en la filosofía griega, al reducir el problema de la unidad de lo múltiple al ser: "paso del henologismo al ontologismo", o, lo que es lo mismo, del *phainomenon* (lo que se muestra), al *noúmeno* (el ser-lo oculto-de lo que se muestra)[25].

---

[22] *Ibid.*, p. 73.

[23] Cita como ejemplo el caso de Karl Popper, el cual aún defendiendo una metodología científica próxima al empirismo lógico, defiende la "necesidad de afrontar el problema de la *incognoscibilidad*, o de la cosa en sí, lo que redunda en una metaempiria, implícita o explícita". V. K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1972; *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo.

[24] KUHN,T., *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. cit., p. 128.

[25] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 74.

- Otro paradigma revolucionario en la concepción de la experiencia, es el protagonizado por la filosofía transcendental kantiana, "al someter al pensamiento clásico a los presupuestos lógicos del criticismo"[26]. Este giro supuso, como sabemos, la reconducción del problema del ser hacia la actividad sintética del espíritu, de tal modo que no podrá entenderse la una sin el otro.

- También la filosofía kantiana sufre un cambio paradigmático con el surgimiento del idealismo hegeliano, que viene a significar el retorno al ontologismo clásico (vuelta hacia el ser), sin el olvido de la actividad sintética del espíritu, tal como Kant había demostrado. De ahí la "identidad, en términos dialécticos, entre el ser y el pensar"[27].

- Otro pasaje importante en el pensamiento occidental fue el protagonizado por el existencialismo heideggeriano, imprimiendo un nuevo giro a la fenomenología husserliana. La filosofía de Husserl, supuso la ampliación de los horizontes del transcendentalismo, al aplicar los presupuestos gnoseológicos kantianos también al mundo de los objetos; Heidegger, a su vez, reviviendo la tradición ontológica de la antigüedad clásica, reconduce la intencionalidad husserliana hacia la problemática del ser[28].

2.3-. La Ontognoseología: Actual paradigma en la explicación del conocimiento.

Todos estos cambios, a decir de Reale, "son expresiones de las diferentes circunstancias culturales", que se han sintetizado dando lugar a sendos modelos paradigmáticos en la concepción del mundo occidental. De lo que infiere e interpreta,

---

[26] *Ibid.*

[27] Ibid. V. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1966, Prólogo y pp. 25-26.

[28] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, ed. cit., p.46: *"La filosofía es la ontología universal y hermenéutica del "Dasein" como analítica de la existencia".*

que "al observar los diversos conflictos históricos de los horizontes gnoseológico y ontológico, me parece que no sería absurdo pensar en una *ontognoseología abierta a una visión conjetural del ser*"[29]. Siendo ésta su posición original y aportación en la concepción actual de la teoría del conocimiento.

La posición ontognoseológica es el resultado de una alteración en el paradigma hasta ahora seguido en cuanto a la comprensión del conocimiento y de la teoría de los objetos, tal como hemos visto en el capítulo I de este tercera parte. En efecto, frente a la concepción gnoseológica del conocimiento (racionalismo e incluso la filosofía transcendental kantiana), o la ontológica (la fenomenología husserliana, así como la *a-letheia*[30] heideggeriana), se impone, como una exigencia de nuestro tiempo, afirma Reale, una concepción ontognoseológica, que tenga en cuenta ambas aportaciones, en una visión sintética y procesual del conocimiento[31].

Este giro supone, a su vez, una nueva interpretación de la experiencia en cuanto a la comprensión de lo real. Así, frente a la concepción ontológica iniciada con Brentano, que viene a diferenciar tres categorías de objetos, en relación con las distintas modalidades de apreciación del ser, Reale, como sabemos, parte de un nuevo enfoque que tendrá fundamentales repercusiones en su comprensión de lo real. La tradición ontológica del conocimiento viene a clasificar la realidad (el ser) en torno a dos enfoques diferenciados: Los objetos naturales, que a su vez pueden ser físicos y psíquicos, y los objetos ideales, entre los que se sitúan los entes lógicos y los matemáticos, así como los valores. Esto explica el ontologismo axiológico de M. Scheler o N. Hartmann, como expresiones culminantes de este nivel paradigmático.

---

[29] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 75.

[30] En el sentido de la verdad como "desvelamiento" del ser (*Un-verbogenheit*).

[31] Tesis fundamental en su concepción personal de la teoría del conocimiento, tal como fue analizado en nuestra primera parte del trabajo, cap. III "Problemas fundamentales de la filosofía: Teoría del conocimiento. Lógica y Ontognoseología". V. REALE, *Filosofia do Direito*, pp. 26-34.

Como contrapartida, el paradigma ontognoseológico constatado por Reale, parte de un nuevo enfoque en la discriminación del ser, diferenciando dos niveles en su consideración: El plano del ser y el del deber ser. Como vimos[32], el ser puede ser abordado desde dos puntos de vista: En cuanto es y en cuanto debe ser, siendo que esta segunda consideración implica siempre la presencia de algún valor. Deber ser implica estimativa por parte del sujeto que valora la realidad, puntos de referencia axiológicos, la libertad como foco constitutivo de valores, el marco histórico-cultural como escenario contextual de lo real..., en definitiva, una nueva interpretación de la realidad en la que la axiología ocupa un lugar transcendental, desvinculándose de los objetos ideales, y pasando a constituir una ciencia autónoma[33].

Como consecuencia, surge una nueva esfera en la consideración de lo real: la de los *objetos culturales*; "entendidos como aquellos que son en cuanto deben ser"[34]. Lo que viene a suponer un cambio fundamental en la consideración clásica de la ontología, pues supone otorgar estatuto ontológico, diferenciado e independiente, a la realidad cultural[35]. Ya que los bienes u objetos culturales, representan las infinitas síntesis que el hombre realiza sobre el ser (ya sea éste de naturaleza natural o ideal); traduciéndose en la constitución de la realidad humana, que por lo dicho, no puede ser más que cultural. Así las cosas, "la *cultura* abarca todo el campo del conocimiento del

---

[32] REALE, M., *Verdade e Conjetura*, pp. 94 y ss.

[33] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 75.

[34] *Ibid.*, p. 77.

[35] Frente al culturalismo de la escuela de Baden, que venían a situar los valores "como realidades intercaladas entre el ser y deber ser".

mundo[36] del *Sein*, así como del *Sollen* y del *Sein/Sollen*, en cuanto aquel se refiere al *Sein* y se pone en función de esa referibilidad"[37].

De acuerdo con esta nueva compresión de la teoría de los objetos -naturales, ideales y culturales-, continúa, "la cultura comprende no sólo aquello que el hombre conoce del ser en cuanto ser, sino también todo aquello que conoce, hace o realiza poniendo el ser en función del deber"[38], con la consecuente implicación del deber ser con la axiología, pues toda acción cultural implica la consecución de algún valor. Así es como se explica la realidad ontológica desde el plano de la ontognoseología, pero aun hay pensadores, afirma Reale, que no se conforman con este nivel de la experiencia, "sufriendo la persistente atracción por el problema ontológico del ser en sí o de su visión global"[39], ya que es natural al filosofar querer ahondar cada vez más en lo real. Ahora bien, a decir de Reale, "al objeto ontológico, que no se debe confundir con el óntico, solamente se puede ascender mediante conjeturas, o juicios de razonabilidad o plausibilidad"[40]. De ahí la denominación anteriormente transcrita en su reinterpretación del conocimiento: *Ontognoseología abierta a una visión conjetural del ser.*

Esta nueva interpretación del conocimiento que Reale nos propone como un nuevo paradigma, se inserta, a su vez, en los marcos genéricos de la denominada

---

[36] Basándose en este presupuesto podrá plantearse, como consecuencia, la posible "unidad del saber", como a continuación veremos.

[37] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 77.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.* V. *Verdade e conjetura*, pp. 17-27 y *Nova fase do Direito Moderno*, pp 43 y ss.

"culturología filosófica", en cuanto supone una nueva concepción de la experiencia de la Filosofía, que no es lo mismo que "Filosofía de la experiencia"[41]. "Experiencia de Filosofía", significa ahondar en las diferentes manifestaciones culturales, que no se limitan, según lo expuesto, a los solos conocimientos lógico-racionales, sino al conjunto del conocer, en el que se incluyen también manifestaciones preconceptuales, artísticas, expresiones de la vida común, creencias... etc.

El sentido de esta nueva orientación representada por la *culturología filosófica*, "nos va a permitir tener una comprensión más concreta entre la forma de vida y la forma de pensar", permitiéndonos ver, además, "bajo un nuevo prisma, el discutido problema de la relación entre Filosofía y arte, así como entre Filosofía y ciencia"[42]. Desde el paradigma ontognoseológico-culturalista en que Reale se sitúa, se comprenden las diversas manifestaciones culturales, a pesar de versar sobre objetos diferentes y adoptar formas y manifestaciones variadas, unidas por un mismo nexo: Todas son manifestaciones del espíritu humano, lo que nos lleva a una visión "humanista de la cultura"[43].

La cultura, desde esta perspectiva, es entendida como "la proyección del espíritu sobre el ser", como capacidad de trazar por sí mismo su propio camino, en cuanto único ente capaz de situarse delante de la naturaleza, buscando satisfacer sus fines. Fruto de esta actividad surge la civilización, obedeciendo, en realidad, al perenne acto universalizante de su autoconsciencia, del que son sus máximos exponentes la religión, la Filosofía y la ciencia.

---

[41] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 80.

[42] *Ibid.*, p. 81.

[43] *Ibid.*, o. 82.

En esta nueva concepción del mundo diseñada por la culturología filosófica, adquiere sentido y consistencia propia su historicismo y personalismo axiológicos. Pues en realidad la cultura es el único escenario posible donde se manifiestan y desarrollan los valores, dando cuanta del "destino ético de la humanidad". Es una conquista de la historia la protección de los valores universalmente admitidos por la humanidad, siendo el valor de la libertad y de la persona humana, según Reale, su fuente permanente de inspiración[44]. De ahí el destino ético de la cultura, reflejo de la inherente eticidad de la persona, cuyo *ser*, como acostumbra a decir Reale, *es su deber ser*. Debido a esta su peculiaridad histórico-axiológica, como sabemos, adquieren sentido y consistencia autónoma los bienes culturales, en cuya preservación juega un papel extraordinario el Derecho, como ya hemos analizado.

Preciso es recordar, que en el ámbito de la culturología filosófica, no se está dando primacía a la realidad cultural sobre la experiencia natural. Por el contrario, debido a su necesaria correlación, pues no es posible cultura sin base natural u ontológica (soporte)[45], surge un nuevo concepto de experiencia "como elemento de enlace entre naturaleza y cultura"[46]. La experiencia, afirma Reale, "no sólo está en la raíz de la cultura, sino que continua, además, siendo siempre su *factor dinamizador*, actuando en un doble sentido: Como fuente permanente de conocimiento y como punto de referencia de lo que se conoce". Ninguna forma de conocimiento es posible sin

---

[44] De ahí la estrecha relación entre derechos fundamentales de la persona, culturalismo-personalismo histórico y Derecho Natural, tal como veremos más adelante.

[45] Tal como fue analizado en *Filosofia do Direito*, pp. 223-227, trad. cast. pp. 189-192 (Estructura de los bienes culturales); *Verdade e Conjetura*, pp.94 y ss.

[46] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 80.

experiencia, "entre experiencia y cultura hay una correlación esencial que se desenvuelve en la triada naturaleza, experiencia y cultura"[47].

En resumen, la *culturología filosófica*, supone una nueva manera de interpretar la Filosofía, como concepción abarcante de todo el saber, no como suma (positivismo), sino buscando el sentido del hombre a través de sus muchas manifestaciones a lo largo de la historia. Por eso supone, también, una tarea ética: La inteligencia humana en la resolución del problema de su existencia, con importantes repercusiones en la comprensión del conocimiento, de la axiología y del Derecho. En definitiva, una nueva "concepción del mundo", de ahí que se haya convertido, según Reale, en al actual modelo paradigmático.

3-. Nuevo enfoque axiológico "explicación-comprensión".

La actual teoría del conocimiento, desde diferentes enfoques y perspectivas, parece desembocar, cada vez más, hacia una reducción de las diferencias que, hasta hace poco, separaban tajantemente entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Cita Reale como ejemplos representativos, las contribuciones de Poincaré, Le Roy, o Vaihlinger; a quien podrían sumarse otros nombres integrantes de la actual hermenéutica filosófica, o de la llamada ética discursiva, como Apel, Habermas o Gadamer[48]. En todos ellos late el deseo común de superar la brecha abierta por

---

[47] *Ibid.*, p.84.

[48] V. GADAMER, G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977; APEL, K.O., *Hacia una macroética de la humanidad, Teoría de la verdad y ética del discurso*, "La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de mediación entre ambas", ediciones cits.; HABERMAS, J., *Conocimiento e interés, Ciencia y técnica como ideologías*, ediciones cits.

Dilthey entre "explicar" y "comprender", a pesar de reconocer su importante labor en la fundamentación de las ciencias humanas.

Desde el presupuesto de la *culturología filosófica*, antes descrita, no existe una barrera tan estricta entre ambos modos de entender el conocimiento, pues los dos obedecen a una misma dimensión del espíritu: el deseo de conocer la realidad según diferentes prismas estimativos. Por lo que otro presupuesto positivista debe ser igualmente desterrado de la investigación científica: La neutralidad axiológica de la ciencia[49].

Según afirma Reale, "esa orientación ya no prevalece, ni entre filósofos, ni entre científicos", no sólo porque el concepto de objetividad se ha vuelto problemático, y por lo mismo modificado, sino también, "por el reconocimiento de que ésta no excluye la indagación sobre el valor de la ciencia para el hombre"[50].

En efecto, debido a esta *visión humanista de la ciencia*, el mismo concepto de "objetividad científica" sufre una profunda revisión crítica, atenuándose la pretendida superioridad del rigor y de la exactitud conferida a las ciencias físico-matemáticas. Reconociéndose, en suma, la existencia de un coeficiente valorativo en cualquier tipo de conocimiento, sin negar la diferencia entre los diversos niveles de investigación: Natural y cultural[51].

---

[49] Modelo que prevalece en toda la filosofía contemporánea, así al caso de M. Weber y su apego a los hechos, "a los solos hechos", incluso en las ciencias humanas; tampoco son ajenas a esta interpretación de la ciencia otras teorías más sensibles a la problemática del valor como el mismo M. Scheler, o W. Dilthey.

[50] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, pp. 7 y 8.

[51] Esta es la tesis genéricamente defendida por los autores antes citados, nota. 48.

La tesis que defiende Reale sobre esta materia, y en relación, ya lo hemos dicho, con la *culturología filosófica* en la concepción del conocimiento, es que "la antigua distinción de Dilthey entre *explicación y comprensión*, como presupuesto de distintas formas de conocimiento, aún podría subsistir, siempre que sea situada desde un nuevo enfoque axiológico"[52]. Cuestión que pasamos a analizar, y que supone una cierta unidad del saber sin el olvido de sus diferentes manifestaciones. Veamos.

En los dominios de las ciencias humanas el valor, además de una función epistemológica común a todas las ciencias, como ya hemos señalado, "actúa como contenido, o como ingrediente esencial de la realidad estudiada"[53]. De modo que lo que distingue las ciencias físico-naturales de las culturales, según Reale, no es el hecho de que en estas últimas el valor opere como "elemento mediador"[54], sino porque sus afirmaciones básicas "poseen uno o más valores como su contenido"[55]. O, con otras palabras, "las ciencias culturales no se distinguen por referirse a valores, puestos *ab-extra*, sino por ser ellos mismos contenido de aquello que se afirma"[56].

El mérito de Dilthey consistió en reivindicar, contra el formalismo kantiano, la experienciabilidad del mundo de la historia, superando la reducción de la teoría del

---

[52] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 8.

[53] *Ibid.*

[54] Tal como Dilthey o la Escuela de Baden, inspirándose en su obra, parecieron entender.

[55] REALE, *Op. cit.*, p. 8.

[56] Tal como fue demostrado en sus obras más significativas, al tratar la estructura de los bienes u objetos culturales, sirva como ejemplo su *Filosofia do Direito*, pp. 223-227.

conocimiento a metodología de la ciencia[57], así como su estatuto como ciencias. Aunque su contribución haya sido superada, con el propósito de encontrar un modelo más amplio de ciencia, en el que se cuente con los parámetros pragmático-vitales por él descubiertos para el mundo del espíritu, insiste Reale, en que aún cabe reconocer una diferencia entre "explicación" y "comprensión", basada en los mismas discriminaciones de Dilthey, aunque con un nuevo enfoque.

Dilthey distingue entre ambos tipos de ciencias en los siguientes términos: "Las ciencias naturales tienen por objeto hechos que llegan a la conciencia como de fuera, como fenómenos o datos separados, al paso que en las ciencias del espíritu, los hechos llegan a la conciencia originariamente, desde dentro, como realidad y conexión viva"[58]. La clave está, según Dilthey, en categoría de la *Erlebnis* (lo vivido), pues, como señala Foucault, "lo vivenciado es, al mismo tiempo, el espacio donde todos los contenidos empíricos son dados a la experiencia, y también la forma originaria que los vuelve, en general posibles, designando su ubicación primera"[59].

La posición de Reale consiste en admitir su semejanza, señalando sus diferencias. Es cierto, afirma, que "toda explicación en el plano físico-natural presupone cierta interpretación como punto de partida en cualquier investigación", pero también es cierto que la valoración en esta esfera de objetos (físico-naturales), opera sólo como elemento hermenéutico o heurístico (desde la compresión-significación que para el hombre adquiere), sin convertirse, por ello, en motivo integrado de aquello que se

---

[57] Mérito igualmente reconocido por los autores y los trabajos citados en nota. 48.

[58] DILTHEY, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, trad. cast. Eugenio Imaz, 1945, pp. 227 y ss.

[59] FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, París, 1966, p. 332.

enuncia o estudia, y mucho menos, en dictamen o sentido de la conducta"[60]. Mientras que en el plano de la cultura (de las ciencias histórico-culturales), el acto inicial valorativo es instrumento de comprensión, pero además, y en esto radica la diferencia, "se inserta en el contenido de aquello que se interpreta". En resumen: "de manera general, el valor actúa siempre como categoría hermenéutica, pero éste sólo representa el ingrediente de la realidad observada cuando ésta realidad es de carácter espiritual o cultural *qua tale*"[61].

Por esta razón, las ciencias naturales, aunque partan de preconceptos teóricos (de nuevo Khun), siempre culminan en leyes que establecen nexos transpersonales y constantes, regidos por el principio de causalidad. Por otra parte, también la actual Filosofía de la ciencia, ha contribuido en el diseño de una concepción más amplia de ciencia. Así, frente a la neutralidad defendida por el positivismo, se comprende la actividad científica, y el mismo principio de causalidad desde parámetros más amplios, que incluyen la *explicación teleológica y la causalidad motivacional*, como elementos necesarios para dar cuenta de los procesos ocurridos en el ámbito de la Biología, la Historia, las ciencias sociales,... etc.. En definitiva, ya sea en el ámbito de la Filosofía, ya sea en el de la ciencia, asistimos a un cambio consustancial en la concepción del saber, manifestación del nuevo paradigma basado en la consideración de la cultura y de la actividad eminenentemente axiológica del espíritu. Manifestándose en todo aquello que realiza, fruto de su actividad, como una conquista de la historia, surgen diferentes valores que representan las "constelaciones axiológicas" reconocidas y admitidas en cada momento histórico (civilizaciones). Asunto que ahora pasamos a analizar.

---

[60] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 9.

[61] *Ibid.*, p 10.

4-. Invariantes axiológicas y su presencia en el Derecho Natural: Derecho Natural/Derecho Positivo.

4.1-. Invariantes axiológicas

El Tema de las "invariantes axiológicas" representa una de las derivaciones más carismáticas del historicismo realeano. Podría decirse, que constituyen uno de las preocupaciones principales de sus últimas investigaciones[62], tanto en el ámbito de la "culturología filosófica" antes analizada, como en el de la problemática jurídica, pues son muchas las implicaciones que guarda con ambas direcciones. Nos ocuparemos, primero, de su constitución en el marco del historicismo y el personalismo axiológico, valorando, a continuación, sus repercusiones en la concepción del Derecho.

Las invariantes o constantes axiológicas representan "la existencia de valores fundamentales y fundantes que guían a los hombres, o les sirven de referencia, en su faena cotidiana"[63]. Serían, dice, "como estrellas valorativas" que conducen a la humanidad en diferentes direcciones[64]. El problema reside, ahora, en determinar su origen; ¿se trata de valores objetivos-transcendentes, al estilo del ontologismo axiológico?, o, ¿más bien se trata de valores innatos de carácter racional o teológico, tal como defendió el Derecho Natural transcendente?. En realidad la respuesta a estas preguntas no se presenta exenta de dificultades, pues son muchas las polémicas que en torno a estas cuestiones se han suscitado. Nos interesa, en este momento, analizar el problema a la luz de las reflexiones iusfilosóficas de Miguel Reale.

---

[62] Trabajos claves al respecto son los ya citados, *Nova fase do Direito Moderno, Estudos de Filosofia brasileira y Paradigmas da cultura contemporânea*, ediciones cits.

[63] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 95.

[64] *Ibid.*

Para ello, en primer lugar, habrá que situar el problema de las "invariantes axiológicas" en su contexto adecuado; que, como sabemos, es el de la axiología, realidad autónoma que se sitúa en las líneas trazadas por el culturalismo y el historicismo axiológico.

- Por el **culturalismo axiológico**, porque Reale, a diferencia de las concepciones axiológicas contemporáneas[65], comprende la teoría de los valores, no como objetos ideales (objetivismo axiológico), ni como simples idealizaciones subjetivas sobre la realidad (subjetivismo axiológico), sino "como productos objetivados de los diferentes actos de libertad estimativa del espíritu"[66]. El problema de los valores, afirma Reale, "no puede ser puesto fuera de la historia", pues es en ella donde estos se manifiestan y adquieren sentido, como síntesis constantes de las decisiones humanas (deber ser) sobre lo real (ser)[67]. De ahí la conexión esencial con la persona, tal como lo refleja su personalismo axiológico.

- Por el **personalismo axiológico** porque la persona constituye la fuente última de donde todos los valores emanan: "El hombre, cuyo ser es su deber ser", plasma sus valoraciones sobre la realidad, buscando la realización de sus propios fines[68]. Lo que convierte su actividad en *imago homini*, imprimiendo sentido y significación a la realidad, que, por eso, ya es cultural.

---

[65] Entre las que se encuentran la interpretaciones de Brentano, Husserl o el ontologismo axiológico de M. Scheler y N. Hartmann.

[66] REALE, M., *Experiência e Cultura*, pp. 171 y ss.

[67] *Ibid.*

[68] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 211 y ss (trad. cast. pp. 179 y ss).

En resumen, la posición de Reale frente al tema que venimos tratando -las invariantes axiológicas-, se sitúa en los marcos genéricos de su culturalismo y personalismo axiológico, siendo un fiel reflejo de sus tesis principales: "El mundo de la cultura es, en suma, el mundo que *es*; que se vuelve realidad, en función del ser del hombre, y *debe ser* en razón de su valía primordial, realizándose a lo largo del proceso histórico"[69].

Ahora bien, si la axiología no puede desvincularse de la historia, ¿no supone admitir un cierto relativismo axiológico, tal como nos muestra el flujo de sucesiones y estimativas temporales?. En verdad, como ya hemos tratado en otras ocasiones, el "relativismo axiológico" constituye uno de los problemas más acuciantes que acechan a la actual teoría de los valores. Las soluciones más representativas que se han ofrecido, oscilan entre "la idealización absoluta de los valores (ontologismo axiológico) hasta el más puro relativismo axiológico (Nietzsche); sin embargo, Reale no se muestra partidario de ninguna de ellas. Desde su concepción culturalista-personalista de la axiología, se ofrece una tercera solución, "que resulta de una comprensión transcendental (...) del valor en correlación con la experiencia histórica"[70].

Fruto de esta comprensión del problema, se constata la existencia de valores histórico-culturales que fluctúan con el devenir de la historia, pero, y esto es lo importante, también la existencia de valores constantes que no varían con el paso del tiempo, sino que quedan grabados en la conciencia histórica. De ahí que Reale conciba su historicismo axiológico como solución al conflicto antes expuesto -relativismo frente a idealismo absoluto-[71].

---

[69] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 108.

[70] *Ibid.*, p. 106.

[71] REALE, M., *Estudos de Filosfia Brasileira*, p. 218.

La explicación sobre el origen de estas "permanentes axiológicas", ofrece no pocas dificultades: ¿qué hace que ciertos valores permanezcan indefinidamente?, ¿cómo se produce su selección?. La respuesta de Reale es doble:

- Por un lado muestra su similitud con las "invariantes biológicas", inspirándose en J. Monod: "Hay un paralelismo en la experiencia de la biosfera y la historia, en lo que se refiere al advenimiento, en ocasiones inesperado (Monod habla hasta de azar), de *invariantes, biológicas unas y axiológicas otras*, las cuales se imponen al consenso universal, esto es, a la estimativa y la aceptación de toda la humanidad"[72].

- Por otro lado, afirma, "su objetividad es histórica, fundada en la radical historicidad del ser humano, el cual da origen y legitimidad a los demás valores, que no se infieren deductivamente, en abstracto, de la idea de persona, sino en su concreto proceso histórico"[73]. Así como cada hombre obedece a su código genético, dice, "cada hombre se vincula a su estrella polar valorativa"[74].

Pretender ir más allá de estas afirmaciones, buscando, quizás, el origen de estos valores constantes en la transcendencia de un ser personal o teológico, supone sobrepasar los límites de la investigación ontognoseológica. Sólo la razón conjetural[75], concluye Reale, "podrá establecer como plausibles, sin perder su sentido problemático,

---

[72] REALE, M., Paradigmas da Cultura Contemporânea, p. 108-109. V. J. MONOD, *El azar y la necesidad*, ed. cit.

[73] REALE, M., *Op. cit.*, p. 109.

[74] *Ibid.*

[75] Tal como fue descrita en su obra *Verdade e Conjetura*, dedicada, fundamentalmente, a dilucidar la validez del pensamiento conjetural.

una posible correlación entre transcendental y transcendente, abriendo camino a la meditación metafísica"[76].

4.2-. Derivaciones en la concepción del Derecho Natural.

La expresión fundamental de la axiología en la concepción del Derecho y de la realidad jurídica en Reale, ha sido la formulación de su mundialmente conocida *teoría tridimensional del derecho*; pues, como ya hemos analizado, fue precisamente la comprensión de la axiología en los términos de su historicismo y personalismo axiológico, lo que determinó su comprensión definitiva del problema jurídico: su normativismo jurídico concreto, como expresión de la correlación dialéctica entre hecho valor y norma en cada manifestación jurídica concreta[77].

Esto en lo que se refiere al marco del Derecho positivo, pero cabe aún preguntarse por su fundamentación desde los parámetros del Derecho Natural. ¿Existen principios y valores de carácter universal que fundamentan el Derecho Positivo?, ¿es su naturaleza exclusivamente técnico-jurídica?, o, ¿traduce algún valor superior basado en la persona o en las denominadas *invariantes axiológicas*?, ¿puede admitirse la existencia de un Derecho Natural como fundamento del Derecho positivo? , ¿es compatible la afirmación del Derecho Natural con el historicismo axiológico realeano?.

Situándonos en el contexto que venimos analizando sobre las invariantes axiológicas y su relación con la cultura y la historia, puede admitirse la existencia del Derecho Natural como una "constante histórica", dado que, a pesar de las múltiples

---

[76] REALE, M., *Paradigmas da Cultura Comtenporânea*, p. 110.

[77] REALE, M., *Filosofia do Direito*, pp. 562-572; *Teoria tridimensional do Direito*, pp. 123 y ss.

críticas a que ha sido sometido, no han logrado desplazarlo de la problemática jurídica[78]. Por lo que puede hablarse, a decir de Reale, de una cierta "pervivencia y actualización constante" del Derecho Natural, aunque "con una alteración sustancial en la colocación del problema"[79]. Lo que es cierto, en cualquier caso, es que la comprensión del Derecho Natural es una cuestión de permanente actualidad, todavía más si se tiene en cuenta la creciente preocupación por los derechos humanos de carácter universal, así como la protección jurídico-constitucional de los valores de la persona enunciados y descritos por éste[80].

De hecho, Reale admite la existencia de un Derecho Natural compatible con su concepción axiológica, basada en el historicismo y el personalismo axiológico. Así las cosas, su iusnaturalismo distará mucho del Derecho Natural clásico, ya sea de inspiración racionalista, idealista o teológica, como defensa de "valores imperecederos y separados del desarrollo histórico-concreto del Derecho y de la realidad"[81].

Derecho y experiencia jurídica están en íntima relación con los valores que el hombre ha objetivado a lo largo del proceso histórico-cultural de su existencia, caracterizándose, además, por preservar estos valores frente a su posible vulneración o incumplimiento. Por lo que existe, sin duda alguna, una conexión esencial entre

---

[78] REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, Saraiva, 1984, p. 1.

[79] REALE,M., *Nova fase do Direito Moderno*, P. 43.

[80] *Ibid.*, p. 2; V. sobre esta materia: DELGADO PINTO, J., *De nuevo acerca del Derecho Natural*, Salamanca 1982; DINO PASINI, *Il diritto dell'uomo*, Nápoles, 1969; BAGOLINI, L., *Visioni della giustizia e senso comune*, Bolonia, 1968; SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Teoría jurídica de los derechos humanos*, Madrid, 1972.

[81] REALE, M., *Op. cit.*, p. 5.

Derecho y axiología[82]. Pero no es esto lo que ahora estamos dilucidando, sino las relaciones que se establecen entre Derecho Natural y Derecho positivo, así como la concepción del iusnaturalismo en Miguel Reale.

En principio, como vimos, no se niega la existencia de una relación complementar, si bien delimitando el ámbito específico de cada uno. Es decir, frente al historicismo absoluto, de inspiración hegeliana[83], que identifica Derecho Natural y Derecho positivo, "el historicismo axiológico mantiene la tensión dialéctica entre ambas concepciones del Derecho". Entendiéndose el Derecho Natural "como la objetivación concreta y continuada de los valores de justicia", abiertos a un constante desarrollo a lo largo de la historia que transciende lo ya alcanzado de hecho por el Derecho positivo[84].

En cuanto a su relación con las *invariantes axiológicas* antes descritas, ésta es fundamental, pues supone el origen mismo del Derecho Natural. Ya hemos visto el proceso por el que surgen, de tal modo que una vez "revelados a la conciencia popular, adquieren objetividad y fuerza coactiva, a pesar de su originaria fuente subjetiva individual(...), convirtiéndose en *presupuestos conjeturales necesarios en la convivencia humana*"[85]. Pues bien, estos paradigmas o invariantes axiológicos "dan lugar a ciertas normas que son consideradas como *ideas directoras y universales* de la conducta ética"[86]. A tales normas, que constituyen los parámetros de valoración del Derec

---

[82] Tal como fue analizado al estudiar su teoría tridimensional del derecho, así como la fuerte influencia ejercida por la axiología en su concepción integral del derecho.

[83] A la manera de Marx o Gentile, *Op. cit.*, p. 9.

[84] REALE, M., *Op. cit.*, pp. 5 y 6.

[85] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 47

[86] *Ibid.*

positivo, es a lo que Reale denomina Derecho Natural, de "naturaleza problemática y conjetural"[87].

Luego su concepción del Derecho puede resumirse en torno a estos dos términos:

1-. Su naturaleza transcendental.

Entendido como el conjunto de todas las condiciones transcendentales, histórico-axiológicas, que posibilitan la experiencia jurídica[88]; tales como el valor de la persona, la existencia de ciertos valores constantes (como el valor de la libertad, derecho a expresión, integridad, ...), su relación con el contexto histórico-cultural...etc. Y no sólo del Derecho positivo, sino de cualquier reflexión acerca los horizontes axiológicos que fundamentan la realidad jurídica. Por lo que afirma, "diríamos que el Derecho Natural es el gran envolvente o el horizonte histórico cultural" de la experiencia jurídica, en la medida en que "ésta es pensada en su totalidad y en su fundamento"[89].

2-. Su carácter conjetural.

En la medida en que las indagaciones sobre la determinación de los valores que rigen su constitución , son entendidos de "forma problemática y conjetural".

---

[87] *Ibid.*, pp. 47-48.

[88] REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, p. 10.

[89] REALE, M., *Nova fase do Direito Moderno*, p. 48.

Esto es, "como suposiciones posibles de acuerdo con lo cierto o verificable, en relación a la totalidad del universo, a la totalidad de la cultura o la totalidad de lo experienciable"[90].

Este es el caso de la concepción del hombre como un *foco de alternativas*, "no podemos demostrar esa afirmación, pero podemos considerarla *plausible*, y en este sentido específico *conjetural*".

Abandonar esta perspectiva problemática y conjetural nos conducirá, a decir de Reale, "a una concepción antihistórica y transcendente del Derecho"[91]. En la medida en que supondría admitir, sobre el Derecho positivo, la existencia de un mundo de imperativos éticos, basados en la razón humana o divina.

En definitiva, la doctrina iusnaturalista postulada por Miguel Reale, se encuadra dentro de la concepción transcendental del Derecho Natural, frente a la tradición clásica de naturaleza, eminentemente, transcendente. No acepta Reale la existencia de dos órdenes legales diferentes, uno que posea validez en sí y por sí (Derecho Natural)[92], y otro contingente y derivado (Derecho Positivo). Sólo hay una realidad jurídica, si bien ésta puede ser abordada desde diferentes perspectivas: El Derecho Natural, atendiendo a sus condiciones histórico-axiológicas-transcendentales, y el Derecho Positivo, como manifestaciones concretas de la interrelación dialéctica entre hechos y valores[93].

---

[90] REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, p. 9.

[91] *Ibid.*, p. 12.

[92] REALE, M., *Lições Preliminares do Direito*, p., 308.

[93] REALE, M., *Teoria Tridimensional do Direito*, pp. 117 y ss.

Concluyendo, desde esta perspectiva, Reale se plantea la relación entre Derecho Natural y Derecho Positivo, "como un imperativo ético, metajurídico o transjurídico, traduciendo un mandato de perfectibilidad, en función de los derechos fundamentales, que transitoriamente pudieran encontrarse vulnerados"[94]. Siendo esta relación tensional, lo que explica y fundamenta el carácter ético-humanista de la vida jurídica.

[94] *Ibid.*, p. 110.

RESUMEN Y CONCLUSIONES.

Iniciamos nuestro trabajo con el propósito de desarrollar el pensamiento de Miguel Reale en torno a una tesis direccional, que ha venido marcando la pauta de esta exposición: **La afirmación de que la teoría de los valores constituye el elemento fundamental para comprender, tanto la evolución de su pensamiento, como su constitución definitiva.**

Partiendo de esta primera afirmación, hemos pretendido dar vida a este supuesto, analizando su teoría iusfilosófica desde su fundamentación última en la axiología.

Entendimos que para llevar a efecto nuestro proyecto era preciso partir, en un primer momento, del marco genérico de sus planteamientos filosófico-jurídicos (Parte

primera y segunda), ocupándonos, finalmente, del estudio más preciso de su concepción axiológica. Como advertimos entonces, no se trata de tareas delimitadas en su pensamiento, sino que por razones propedéuticas nos parecía conveniente mostrar, en primer lugar, la necesidad del fundamento axiológico, para centrarnos, después, en su análisis concreto. De ahí la estructura del trabajo en tres partes principales, con el consiguiente desarrollo de sus materias más afines en capítulos.

Finalizada su exposición, dedicaremos nuestras últimas reflexiones a precisar aquellas conclusiones que se nos han ido mostrando como momentos esenciales en los diferentes ámbitos de su pensamiento, correspondientes a las tres partes antes diferenciadas. Señalando, en último término, las que, creemos, pueden ser las contribuciones esenciales de la obra de Miguel Reale al actual desarrollo de los planteamientos filosófico-jurídicos, así como aquellas posibles vías de investigación que dejamos planteadas.

En la primera parte de nuestro trabajo, pretendimos mostrar el soporte filosófico-teórico en el que se asienta su teoría iusfilosófica, forjándose, en todo momento, en constante apertura hacia otras posiciones afines. A partir de este diálogo irá perfilándose su propio pensamiento, tal como fue analizado en los diferentes capítulos que la integran. De su análisis podemos extraer una serie de conclusiones panorámicas que influirán decisivamente en la marcha posterior de sus planteamientos. Ofreciéndonos, por otra parte, el marco contextual necesario para desarrollar nuestra tesis inicial. Destacamos las que creemos fundamentales:

1-. **Su concepción integral de la Filosofía,** lo que nos lleva a destacar, de entre sus otras características, su afán de integralidad, esto es, ofrecer una visión unitaria y total del mundo y de la vida, así como de la existencia humana y de los bienes por él objetivados.

Actitud que le llevará a posicionarse frente a aquellas concepciones reduccionista o aniquiladoras de la Filosofía, como el positivismo en sus diversas manifestaciones. La Filosofía tiene su propio contenido y misión dentro de la historia, al lado y al margen de la ciencia. Lo que no significa que se trate de tareas irreconciliables, por el contrario, entre ellas existe una correlación esencial tanto por su origen, que fue el mismo, como por su deseo de conocer la realidad que nos circunda; aunque, eso sí, desde la autonomía que les es propia.

Lo que significa reconocer que existen problemas propios y específicos de la Filosofía que no pueden confundirse con los estrictamente científicos, y que ninguna otra ciencia puede abordar en su profundidad, siendo que, además, afectan a todas las ciencias, pues se trata de su propio fundamento y explicación última; como el valor del mismo conocimiento y lo que éste aporta a su configuración y comprensión del mundo.

2-. En esta tarea desempeña un papel especial su **comprensión del conocimiento desde la ontognoseología**, constituyendo otro de los elementos claves de su pensamiento. Dando lugar a una interpretación personal del conocimiento y de la Filosofía que habrá de tener importantes derivaciones en su comprensión integral del Derecho y de la realidad misma.

La ontognoseología viene a representar, nada menos, que la **puerta de acceso desde la Filosofía a todo lo real**, de ahí su implicación con el conocimiento. Aunque, eso sí, entendido en un sentido amplio, esto es, desde la especulación científico-teórica a la reflexión práctico-moral, pasando por las diferentes manifestaciones artísticas; ampliándose, considerablemente, los márgenes clásicos de la epistemología: La Filosofía es razón, pero también intuición, valoración, historia, cultura,..., en definitiva, pluralidad incesante de intervenciones espirituales sobre lo real. En todas ellas existe un denominador común: La actividad-intencionalidad de un sujeto que se dirige hacia "algo-dado" que quiere aprehender.

Todo acto de conocimiento, así entendido, implica relación, síntesis, apertura, constitución y donación de sentido. Para lo que es preciso contar, obligatoriamente, con la presencia de dos elementos, sin los cuales no sería posible proceso alguno; pues todos ellos implican relación entre partes.

De ahí el acierto de la expresión "ontognoseología", en la que se entienden como inseparables, incluso nominalmente, ambos elementos constituyentes: Un elemento subjetivo del que necesariamente se parte (gnoseología) y un elemento objetivo-ontológico que se presupone (ontología), sencillamente porque de lo contrario el fenómeno mismo del conocimiento sería imposible.

Admitida la existencia de ambos elementos, el problema verdaderamente importante y que terminará de completar su explicación del conocimiento, consistirá en determinar el alcance y sentido de la relación entre ellos. Pues la historia del pensamiento nos ofrece respuestas diferentes cuando no contrapuestas, tendiendo a hipostasiar un elemento en favor de otro, o, a entender desigualmente su aportación en el conocimiento, o, incluso indentificarlos, perdiéndose, en definitiva, la relación dialógica que los caracteriza.

3-. En respuesta a esta problemática surge otro elemento esencial en su pensamiento: **la "dialéctica de complementariedad", que viene a posibilitar el mismo diálogo gnoseología-ontología, sujeto-objeto, evidenciado por la ontognoseología.** Si es cierto que el hombre puede llegar a tener algún conocimiento de qué sea lo real, esto es posible, piensa Reale, porque entre ambos elementos se establece una relación dialógica que los relaciona sin identificarlos. Lo que sólo es posible, concluye, desde una comprensión dialéctica del conocimiento en sus diferentes manifestaciones. De ahí la esencial vinculación entre ontognoseología, dialéctica y filosofía en todo su pensamiento.

Lo que obedece, en realidad, al deseo de superación de una de las aporías que más claramente ha fragmentado la historia del pensamiento occidental: La contraposición entre idealismo y realismo, como dos extremos igualmente unilaterales en la explicación del conocimiento y de la Filosofía; siendo algunas de sus muchas expresiones la progresiva separación entre filosofía y ciencia, teoría y praxis, comprensión y explicación, ciencias humanas y ciencias sociales , experiencia y cultura, filosofía y derecho, etc. Si hay algo que alienta el pensamiento de Miguel Reale desde principio a fin, es el rechazo de estas contraposiciones reduccionistas y monocórdicas de lo real.

4-. Lo que se traduce, un vez más, en **una exigencia de integralidad como nota distintiva de su pensamiento**. Siendo, a nuestro entender, esta característica la que impulsa el desarrollo y evolución definitiva desde sus convicciones ontognoseológicas hacia la reflexión crítico-histórica-axiológica, rasgo distintivo y original de su Filosofía. Al menos, en cuanto a la correlación y alcance que estos términos adquieren dentro de su vasta producción iusfilosófica.

Crítica, porque toda actividad filosófica parte de una indagación previa, que consiste en la revisión-valoración de sus presupuestos y condiciones mismas de posibilidad. **Histórico-cultural**, porque la Filosofía se comprende como una actividad del género humano, por lo que resulta absurdo, según sus palabras, separarla del medio en que originariamente surge y en el que se desarrolla. De ahí su fuerte arraigo culturalista, aunque con el legado personal de su personalismo axiológico. **Axiológica**, porque la actividad humana sólo puede explicarse bajo el prisma de algún valor-fin que mueve su conducta en múltiples direcciones. Fruto de esta intervención sobre lo dado, constituye su propia realidad, que por lo mismo es cultural y axiológica, pues se compone del conjunto de intervenciones del hombre según parámetros axiológico-valorativos.

De su aplicación al fenómeno jurídico, pueden extraerse las que, creemos, representan las **notas esenciales de su teoría iusfilosófica.**

1-. Siendo la primera de sus expresiones su **concepción de la Filosofía del Derecho**. Que, por lo que venimos diciendo, no puede ser entendida como una parte o rama de la Filosofía; como una especie de pseudofilosofía. Sino que **la Filosofía del Derecho en la Filosofía misma, con toda su radicalidad y universalidad, pero centrada en un ámbito concreto de la realidad humana: la experiencia jurídica entendida como una realidad universal del espíritu humano.**

2-. Lo que explica la amplitud de los temas por ella abordados, clasificados según una parte general y tres partes especiales, que intentan dar **cuenta de las multitud de matices de los que puede ser objeto el Derecho**: Desde el estudio de sus condiciones transcendentales (ontognoseología jurídica), hasta su consideración como realidad histórico-cultural (culturología filosófica), pasando por el problema del fundamento ético del Derecho (Deontología Jurídica), así como el de la doctrina de las ciencias del Derecho (epistemología jurídica). Entre las que se encuentra, junto a las nuevas disciplinas positivas, la ciencia del Derecho o Jurisprudencia, expresión conclusiva, aunque no exclusiva, del conocimiento empírico-positivo del Derecho.

3-. Lo que significa que la **ciencia del Derecho o Jurisprudencia, no constituye el único modo de accedo a la realidad jurídica**, aunque represente la forma primera y dominante en el conocimiento positivo del Derecho. Sino que éste se integra en otro grupo de conocimientos, que intentan aprehender el fenómeno jurídico, no sólo como expresión normativa, sino como condiciones histórico, culturales, económicas, axiológicas, sociológicas, etc. Simplemente porque también son parte integrante de la experiencia jurídica. De hecho, a raíz de su **rechazo a las interpretaciones de la realidad jurídica propias del normativismo y el positivismo jurídico**, empezará a definirse su visión integral y tridimensional del Derecho.

4-. Del mismo modo, entre **Filosofía y ciencia del Derecho, no puede darse divorcio alguno**, pues la Filosofía constituye el fundamento obligado de cualquier conocimiento posible. Lo que no significa, sin embargo, que la Filosofía del Derecho se confunda con ciencia del Derecho o Jurisprudencia. Lo que debe darse es una independencia y autonomía propia, pero desde un diálogo obligado por la misma experiencia jurídica que las sustenta. De ahí su expresión: "juristas y filósofos en busca de concreción"; lo que se traduce en la exigencia de una ciencia jurídica concreta, esto es, permanentemente ligada a los procesos axiológicos, históricos, económicos, sociales, ...etc. Es decir, teniendo en cuenta la totalidad de los elementos que la integran.

5-. Lo que nos conduce hasta su **visión integral del Derecho**; en, al menos, dos niveles fundamentales:

En primer lugar, **teniendo presente la totalidad de los elementos que lo integran**, lo que supone partir de un análisis previo que dé cuenta de ellos (análisis fenomenológico de la conducta jurídica).

Y, en segundo lugar, procurando **una comprensión -definición o idea- que sea afín a su objeto**, es decir, a la realidad jurídica tal como ésta se ha presentado en el mundo de la vida (histórico y cultural). Rechazando, con ello, cualquier tipo de apriorismo jurídico, ya sea lógico-formal-normativo, o axiológico-racional. Simplemente porque entre el concepto del Derecho, y aquella realidad que quiere definir, o, lo que es lo mismo, entre teoría y práctica, no puede haber, ya lo hemos dicho, divorcio alguno.

6-. Lo que nos conduce hasta la **formulación de su conocida teoría tridimensional del Derecho**, como culminación explicativo-conceptual de su comprensión del Derecho. El tridimensionalismo realeano se muestra, así, como conclusión obligada de sus presupuestos teórico-filosóficos, esto es, de la correlación

esencial sujeto-objeto en la concepción del Derecho, y del análisis fenomenológico de la conducta humana (su naturaleza tridimensional). Lo que significa que en la vida del Derecho existen tres elementos correlacionados dialécticamente -hecho, valor y norma- según relaciones de bilateralidad, atributividad y exigibilidad.

Podría objetarse que el esquema tridimensional del Derecho obedece a un planteamiento teórico-conceptual, difícil de determinar concretamente en la experiencia cotidiana. Es decir, que se limita a ofrecer una comprensión estructural y paradigmática del Derecho, más que a dar cuenta del verdadero proceso de la nomogénesis jurídica, en la que sería preciso contar con elementos más directamente relacionados con la juricidad, como el poder, la conveniencia, la economía, la eficacia, etc.

En realidad, ésta es una de las críticas que ha recibido su teoría, a lo que podría contestarse que, efectivamente, la teoría tridimensional ofrece una explicación teórica del Derecho, aunque traduciendo una realidad de fondo: La efectiva naturaleza tridimensional de la realidad jurídica, tal como se presenta fenomenológicamente en la experiencia cotidiana. Esto es, como tensión-conflicto entre hechos y valores, de ahí la necesidad de dar una expresión técnico-formal que los regule. De donde surge su definición de la norma jurídica, como tensión de hechos según valores, y, la ciencia jurídica como una ciencia normativa de la conducta.

En cualquier caso, **fue su comprensión histórico-cultural del valor,** la que vino a concretar más su posición, evitando una interpretación "idealista" de su teoría. Siendo el punto de arranque de su **normativismo jurídico concreto,** expresión definitiva de su tridimensionalismo jurídico en el ámbito del Derecho positivo, en el que el elemento axiológico juega, creemos, un papel fundamental.

7-. En su "normativismo jurídico concreto, los valores de la justicia y de la persona constituyen un marco referencial obligado del Derecho positivo, sin olvidar, claro es, su elemento fáctico-social. Se vislumbra, así, la presencia en Miguel Real de un cierto **iusnaturalismo basado en su comprensión de los valores fundamentales de persona**. Determinar su origen, relación con el proceso concreto del normativismo jurídico y su constancia en el tiempo, resultan cuestiones complejas que implican la fundamentación misma del Derecho en la axiología; lo que ofrece a su concepción iusfilosófica un sello distintivo que pasa por la comprensión de su historicismo y personalismo axiológico.

Llegamos, así, a la **tercera parte de nuestro trabajo:** La teoría de los valores como fundamento de su pensamiento filosófico-jurídico; corolario necesario, tanto de su explicación filosófico-general, como de su concepción concreta de la juricidad. Convirtiéndose, según hemos querido demostrar, en el elemento esencial de su pensamiento. De su estudio destacamos las siguientes conclusiones:

1-. **Comprensión autónoma del valor**, lo que supone aceptar una nueva esfera de objetividad, sin llegar al extremo del ontologismo axiológico: La objetividad de los valores sitos en los bienes culturales. Lo que significa:

a) Que **los valores no son meras cualidades ideales** de lo real, porque su objetividad no se da en el plano del ser, sino del deber ser. Significa esto que los valores no tienen realidad al margen del sujeto, aunque una vez que han sido constituidos por éste gozan de una cierta "objetividad relativa"; convirtiéndose en fines, motivos, pautas, expectativas, ... que gobiernan sus múltiples actuaciones sobre lo real.

b) Que **existen dos modos de acceso a lo real**: Desde el plano del ser (buscando la explicación del fenómeno que se presenta), y desde el deber ser, buscando, no sólo la descripción de su esencia, sino la comprensión y el sentido que ese fenómeno adquiere en el contexto histórico-cultural en el que se manifiesta.

c) **Toda la realidad humana es cultural**, luego sujeta a esta doble apreciación; si bien, en realidad, se trate de dos niveles siempre correlacionados; pues todo acceso a lo real (al ser de lo dado), implica el reconocimiento de algún valor (deber ser). Incluso en el conocimiento científico-natural, pues también aquí se parte del valor mismo del conocimiento como objetividad actualizable. Siendo esta peculiaridad, lo que explica la posibilidad de una comprensión integral del saber, otra de las constantes metas del pensamiento de Miguel Real, según nuestra opinión.

2-. Su **concepción histórico-cultural de la axiología**, esto es, su historicismo o culturalismo axiológico. Lo que significa que los valores no pueden desvincularse de su contexto histórico, porque son producto de las diferentes intervenciones estimativo-temporales del hombre sobre lo real. Se reconoce, pues, su temporalidad y una cierta relatividad connatural en su proceso de objetivación, o de lo contrario, supondría entenderlos como simples esquemas conceptuales sin implicación con las circunstancias concretas de su existencia. Grave problema al que ha de enfrentarse todo el pensamiento filosófico-jurídico de Miguel Real, al estar asentado en su axiología de base histórico-cultural y al que haremos referencia al final de nuestras conclusiones.

3-. Una primera solución la encontramos en su **personalismo axiológico**, otra de las notas esenciales de su teoría del valor. Lo que significa que la persona se convierte en el fundamento último de la axiología, atendiendo a las siguientes razones:

a) Debido a la **naturaleza axiológica** del ser humano, lo que explica que todo aquello que realiza, siente, o quiere lo haga siempre desde la óptica de algún valor; expresión de sus diferentes actividades finalísticas sobre lo real. Por esto, la definición que mejor capta su esencia, según Reale, es su conocida expresión "el ser del hombre es su deber ser". Lo que significa que toda su actividad es una incesante faena axiológica, convirtiéndolo en el foco de todas los valores.

b) Debido al valor deontológico de la persona, lo que significa que es consciente de su propia dignidad, procurando el respeto de los valores a ella relacionados. De ahí el origen de los derechos fundamentales de la persona y su estrecha vinculación con la axiología y el Derecho.

En realidad, desde ambos planteamientos la persona se convierte en raíz y fundamento último de la axiología. Determinar el origen mismo de sus estimativas, así como la razón del valor de su dignidad, es una cuestión difícil de precisar, **moviéndonos entonces en el terreno de la metafísica**, a la que Reale, por otra parte, tampoco parece renunciar. Si bien, **entendida como pensamiento conjetural**, lo que significa abrir sus fronteras al mundo de lo posible, aunque no determinable conceptual o racionalmente.

4-. **El Derecho, como una realidad cultural más, encuentra en el valor de justicia su fundamento axiológico**. Traduciéndose en un constante y renovado esfuerzo por hacer posibles las exigencias ético-valorativas reconocidas por la humanidad. Que, por lo demás, no tendrá una expresión única, ni un valor absoluto, sino que se forja en constantes tensiones histórico-culturales, políticas, económicas etc. De ahí el carácter histórico-cultural de la justicia, por una parte, y la exigencia de armonía-convivencia entre valores concretos para que se desarrolle.

El problema que se presenta es cómo conciliar esta aparente relatividad con la exigencia de normas fijas y estables para la convivencia social. Preocupación primera y radical que ha acompañado toda la evolución iusfilosófica de nuestro autor, por lo que haremos unas últimas referencias a las soluciones apuntadas, que, por lo demás han sido tema central en nuestra exposición.

Pues bien, desde una visión panorámica de su obra, tal como la que nos hemos propuesto para el desarrollo de nuestra tesis inicial sobre la trabazón axiológica de su pensamiento, y teniendo en cuenta las conclusiones *supra* apuntadas, podemos aún precisar unas últimas reflexiones en torno a la interpretación personal de su teoría axiológica, así como su implicación con las tendencias actuales en la fundamentación filosófica del Derecho.

En primer lugar, creemos que el **problema crucial al que ha de enfrentarse su teoría de los valores, y por derivación su concepción iusfilosófica, es el ya referenciado "relativismo axiológico"**. Que por lo demás, según hemos analizado, constituye la amenaza común de las corrientes histórico-culturalistas. El sello distintivo de nuestro autor, en este punto, según el estudio comparativo antes presentado, consiste en su decidido empeño por conciliar sus convicciones histórico-culturalistas, que nunca ha abandonado, con el deseo de evitar el relativismo que parece a ellas implícito. Pues, ni sus convicciones personales, ni sus principios filosófico-jurídicos, le permiten aceptar un relativismo o eclecticismo absoluto; sin contar las consecuencias negativas que se derivarían para la comprensión de la vida social, jurídica y política.

Miguel Reale es consciente de esta problemática, de hecho sus últimos escritos van dirigidos en esta dirección, tocando directamente la médula del problema. Sirvan como ejemplos representativos, *Nova fase do Direito Moderno*, *Estudos de Filosofia Brasileira*, *Paradigmas da cultura Contemporânea*, entre otros. En todos ellos la

temática central consiste en las relaciones problemáticas entre axiología e historia, Experiencia y cultura, Derecho natural/Derecho positivo, desde el convencimiento, ya lo hemos dicho, de su necesaria e inevitable correlación. **Dos direcciones podemos apuntar en su resolución:**

1-. Una la encontramos en su personalismo axiológico, en busca de un fundamento sólido en el que asentar su comprensión del valor: **Los derechos de la persona.** Entroncando con el "personalismo europeo", con el que guarda no pocas analogías. Aunque, frente a éste, de base más racionalista y teológico-cristiana, Miguel Reale parece inclinarse por una solución preferentemente culturalista: **Su teoría de las "invariantes axiológicas".**

2-. La solución de Miguel Reale al problema planteado, pasa, pues, por la comprensión de los fenómenos histórico-culturales denominados "invariantes o constantes axiológicas". Lo que significa que existen valores, que a pesar de los incesantes y renovados cambios histórico-culturales, permanecen inalterables en el tiempo. De ahí la expresión "invariantes o constantes axiológicas", es decir, valores que una vez que han sido reconocidos por la conciencia popular, como motivos fundamentales, adquieren objetividad y fuerza coactiva.

Luego, en ningún caso, se trata de admitir valores transcendentes, más allá de la persona y su cultura, su origen está en la humanidad y en el impacto y "valor", valga la redundancia, que ciertos parámetros axiológicos adquieren, convirtiéndose en "estrellas valorativas" que conducen su existencia a través de la historia. Como los valores de la persona, el derecho a la vida, la intangibilidad de la subjetividad, la igualdad ante la ley, la libertad individual y social,... constituyendo el fundamento

mismo de la Ética y del Derecho. Que, además, precisan del soporte social y político adecuado para su desarrollo: La democracia, como único marco político donde las invariantes axiológicas pueden traducirse en normas de justicia y bien social.

La importancia de su constitución reside en que se presentan como contrapunto al relativismo histórico-cultural de los valores, convirtiéndose en presupuestos o conjeturas necesarias de la convivencia humana.

Pero si hablamos de presupuestos o conjeturas, es porque se reconoce la dificultad en encontrar la razón de su existencia, así como el fundamento mismo de su objetivación en el tiempo. Miguel Reale recurre aquí a la analogía de estos procesos con las "invariantes biológicas" de las que habla Monod en su teoría de la evolución. Al igual que existen en la biosfera mutaciones que se vuelven invariantes, como si fueran innatas, piensa Reale que, con igual motivo, estos procesos pueden darse en la "evolución cultural". Así, a través de una larga experiencia social se van objetivando ciertos valores, como los antes mencionados, que una vez revelados se vuelven objetivos, y, además, invariantes o constantes.

Sin embargo, creemos que estas explicaciones tampoco dejan plenamente satisfecha la siempre inquietante búsqueda de fundamento axiológico para el Derecho, de Miguel Reale, pues a veces es sólo el azar el que explica estas mutaciones. En cualquier caso, constituye en este momento una de sus principales preocupaciones, por lo que habrá que seguir a la espera de sus próximas publicaciones. Dejando, por lo demás, **dos líneas abiertas para posibles investigaciones, tanto sobre su obra, como por el mismo interés de los temas apuntados:**

1-. Hacia el personalismo axiológico, por una parte. Esto es, desde la implicación del Derecho con los valores fundamentales de la persona y su traducción en "los derechos universales".

2-. Su relación con las actuales tendencias filosófico-jurídicas, como la Teoría de la justicia, la Ética discursiva, o la Teoría de la argumentación jurídica, entre otras. Con todas ellas, a pesar de sus diferentes planteamientos, creemos que la axiología jurídica de Miguel Reale guarda una estrecha relación, en, al menos, los siguientes puntos:

- Su preocupación por encontrar una fundamentación axiológica al Derecho.

- La fundamentación de estos en la persona, y en los valores invariantes a ella adscritos en el desarrollo de su propia historia.

- La convicción de que el Derecho participa de un proyecto ético universal ("macroética de la humanidad"), preservando valores de convivencia y justicia social.

Podría decirse que, al menos una gran línea del pensamiento iusfilosófico actual, camina en esta dirección. A saber, que la inteligencia humana no ha de estar sólo al servicio de la ciencia empírico-experimental, sino que, incluso antes que en ésta, por lo que le afecta, debería centrarse también en los planteamientos ético-jurídico-sociales. Participando de un proyecto humanista que recuerda el viejo ideal ilustrado, si bien más centrado en la dimensión práctico-moral de la cultura humana.

Si es cierto que este proyecto late en las recientes Teorías filosófico-jurídicas, la de Miguel Reale, sin duda alguna, es una de ellas. Constituyendo toda su obra un brillante ejemplo de cuanto la voz del Derecho puede y tiene que decir en el desarrollo actual del pensamiento, así como en el proyecto social y político hacia el que queramos caminar.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO.

I-. OBRAS DEL AUTOR.

II-. OBRAS TRADUCIDAS.

III-. PRINCIPALES ARTÍCULOS DEL AUTOR.

1-. Filosofía y Filosofía del Derecho.
2-. Teoría General del Derecho, Teoría General del Estado y Ciencia Política.

IV-. PRINCIPALES ESTUDIOS SOBRE SU OBRA.

1-. Monografías y estudios de carácter general.
2-. En libros.
3-. Artículos.
4-. Estudios en su homenaje.

V-. OTROS AUTORES CONSULTADOS.

I-. PRINCIPALES OBRAS DEL AUTOR.

- *O Estado Moderno*, Livr. José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 1ª y 2ª ed. 1934; 3ª ed. 1935.

-*Formação da Política Burguesa*, Livr. José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 1934.

-*O Capitalismo Internacional*, Livr. José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 1935.

-*Perspectivas Integralistas*, Livr. H. Antunes, Rio de Janeiro, 1ª ed. 1935, 2ª ed. 1936.

-*ABC do Integralismo*, Livr. José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 1ª ed. 1935, 2ª ed. 1936.

-*Atualidades de um Mundo Antigo*, Livr. José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 1936.

-*Atualidades Brasileiras*, Schmidt Ed., Rio de Janeiro, 1937.

-*Fundamentos do Direito*, São Paulo, 1ª ed. 1940, 2ª ed. Revista dos Tribunais, 1972.

-*Teoría do Direito e do Estado*, Rev. Livr. Martins Ed., 1ª ed. 1940, 2ª ed. 1960, 3ª, ed. 1972; 4ª ed. Saraiva, 1984.

-*A Doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949.

-*Filosofía do Direito*, 1ª ed. 1953, 2ª ed. 1957, 3ª ed. 1962, 4ª ed. 1965, 5ª ed. 1969, 6ª ed. 1972, 7ª ed. 1975, 8ª. ed. 1978, 9ª ed. 1982, 10ª ed. 1983, 11ª ed. 1986, 12ª, ed. 1987, 14ª ed. 115ª ed. 1993, 16ª ed., Saraiva, São paulo, 1994.

-*Horizontes do Direito e da História*, Saraiva, São Paulo, 1ª ed. 1956, 2ª ed. 1977.

-*Nos Quadrantes do Direito Positivo*, Ed. Michalany, São Paulo, 1960.

-*Filosofía en São Paulo*, Ed. Grijalbo-EDUSP, São Paulo, 1ª ed. 1962, 2ª ed. 1976.

-*Parlamentarismo Brasileiro*, Saraiva, São Paulo, 1ª ed.y 2ª ed. 1962.

-*Pluralismo y Liberdade*, Saraiva, São Paulo, 1963.

-*Imperativos da Revolução de Março*, Livr. Martins Ed., 1965.

-*Poemas do Amor e do Tempo*, Saraiva, São Paulo,1965.

-*Introdução e Notas aos "Cadernos de Filosofía", de Diogo Antonio Feijó*, Ed. Grijalbo-EDUSP, São Paulo, 1967.

-*Revogação e Anulamento do Ato Administrativo*, Forense, São Paulo, 1ª ed. 1968, 2ª ed. 1980.

-*Teoría Tridimensional do Direito*, Saraiva, São Paulo, 1ª ed. 1968, 4ª ed. 1986, 5ª ed. revista e reestructurada, 1994.

-*O Direito como Experiência*, Saraiva, São Paulo, 1ª ed. 1968, 2ª ed. 1992.

-*Revolução e Democracia*, Ed. Convívio, São Paulo, 1ª ed. 1969, 2ªed.1977.

-*Direito Administrativo*, Forense, São Paulo, 1969.

-*Problemas de Nosso Tempo*, Ed. Grijalbo-EDUSP, São Paulo, 1969.

-*Lições Preliminares de Direito*, Bushatsky, 1973, 21 ed. Saraiva, São Paulo, 1994.

-*Lições Preliminares de Direito*, Ed. Portuguesa, Livr. Almedina, Coimbra, 1982.

-*Cem Anos de Ciência do Direito no Brasil*, Saraiva, São Paulo, 1973.

-*Experiência e Cultura*, Ed. Grijalbo-EDUSP, São Paulo, 1977.

-*Política de Otem e de Hoje (Introdução à Teoría de Estado)*, Saraiva, São Paulo, 1978.

-*Estudos de Filosofía e Ciência do Direito*, Saraiva, São Paulo, 1978.

-*Poemas da Noite*, Ed Soma, São Paulo, 1980.

-*O Homen e seus Horizontes*, Ed. Convívio, São Paulo, 1980.

-*Questões de Direito*, Sugestões Literárias, 1981.

-*Miguel Reale na UnB*, Brasília, 1982.

-*A Filosofía na Obra de Machado de Assis-Antologia Filosofica de Machado de Assi*, Pioneira, 1982.

-*Verdade e Conjetura*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.

-*Obras Políticas (1ª fase-1931-1937)*, UnB, 1983 (tres vols.).

-*Derecho Natural/Derecho Positivo*, Saraiva, São Paulo, 1984.

-*Figuras da Inteligência Brasileira*, Tempo Brasileiro Ed. e Univ. do Ceará, Rio de Janeiro, 1984.

-*Teoria e Práctica do Direito*, Saraiva, São Paulo, 1984.

BIBLIOTECA
DE DERECHO

-*Sonetos da Verdade*, Nova Fronteira, 1984.

-*Por una constitução Brasileira*, Revista dos Tribunais, 1985.

-*Reforma Universitária*, ed. Convívio, São Paulo, 1985.

-*O Projeto de Código Civil*, Saraiva, São Paulo, 1986.

-*Liberdade e Democracia*, Saraiva, São Paulo, 1987.

-*Memórias*: vol.1 "Destinos Cruzados", Saraiva, São Paulo, 1986, 2ª ed. 1987.

-*Memórias*: vol.2 "A Balança e a Espada", Saraiva, 1987.

-*Introdução à Filosofía*, Saraiva, São Paulo, 1ª ed. 1968, 2ª ed. 1989, 3ª ed. atualizada 1994.

-*O Belo e outros Valores*, Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 1989.

-*Aplicações da Constituição de 1988*, Forense, 1990.

-*Nova Fase do Direito Moderno*, Saraiva, São Paulo, 1990.

-*Vida Oculta*, Massao Ohno, Stefanowski Ed., São Paulo, 1990.

-*Temas de Direito Positivo*, Revista do Tribunais, 1992.

-*Face Oculta de Euclides da Cunha*, Rio de Janeiro, 1993.

-*Fontes e Modelos do Direito-Para um novo paradigma hermenêutico*, Saraiva, Sao Paulo, 1994.

-*Estudos de Filosofía Brasileira*, Institulo de Filosofía Luso-Brasileira, Lisboa, 1994.

-*Paradigmas da Cultura Contemporânea*, Saraiva, São Paulo, 1996.

II-. PRINCIPALES OBRAS TRADUCIDAS.

-*Filosofia del Diritto*, trad. Luigi Bagolini e G. Ricci, Torino, Giappichelli, 1956.

-*Il Diritto como Esperienza*, con ensayo inrod. de Domenico Coccopalmeiro, Milano, Giuffré, 1973.

-*Teoría Tridimensional del Derecho*, trad. J.A.Sardina-Paramo, Santiago de Compostela, Impreta Paredes, 1973; 2ª ed. Universidad de Chile, Valparaíso (na coletânea "Juristas Perennes").

-*Fundamentos del Derecho*, trad. Julio A. Chiappini, Buenos Aires, Depalma, 1976.

-*Introducción al Derecho*, trad. Brufau Prats, Madrid, Ed.
Pirámide, 1976, 2ª ed. 1977; 3ª ed. 1989.

-*Filosofía del Derecho* (primera parte: "Introducción filosófica general"), trad. Miguel Ángel Herreros y Jaime Brufau, Madrid, ed. Pirámide, 1979.

-*Expérience et Culture*, trad. Giovanni Dell'Anna, Bordeux, Éditions Bière, 1990.

III-. PRINCIPALES ARTÍCULOS DEL AUTOR.

1-. Filosofía y Filosofía del Derecho.

-"A crisis da Liberdade", publicado na *Tribuna Liberal*, órgão acadêmico da Faculdade de Direito de São Paulo, en Junio de 1931.

-"Nós e os fascistas da Europa", trabajo publicado en la *Revista Panorama*, dirigida por el autor, año I, abr./mayo 1936, nº 6, p.11 y ss.

-"Corporativismo e unidade nacional", *Revista Pnorama*, São Paulo, 1936, año I, nº 8, p. 17 y ss.

-"Integralismo e Democracia", *Revista Panorama*, São Paulo, año II, oct. 1937m nº 14m p. 1 y ss.

-"O conceito de *ratio naturallis* entre os Jurisconsultos Romanos e Santo Tomás de Aquino", *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1942, v. 38, p. 107-117.

-"O contratualismo. Posição de Rousseau e de Kant", Separata da *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1943, también inserto en *Horizontes do Direito e da Hitória.*

-"A teoría estimativa do Direito", *Revista da Faculdade de Direito*, São Pulo, 1943/44, v. 39, p. 136-169.

-"Nietzsche e o valor da filosofía", *Arcadia*, São Paulo, 1944, nº 24, p.15, después incluido en *Horizontes do Direito e da História.*

-"O direito e o justo no crepúsculo da cultura helênica", *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1945, v.40, p. 113-129, después inserto en *Horizontes do Direito e da História.*

-"O criticismo e os problemas do Direito e do Estado", *Revista Estudos*, Porto Alegre, nº 3-4, año V, jul/dic. 1945.

-"As três acepções da palavra direito", *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1949, v. 44, p. 68-78.

-Posição de Rui Barbosa no mundo da filosofia, Subsídios para la comprensão de una trajectória espiritual, Ed. Casa Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 1949, después inserto en *Horizontes do Direito e da História.*

-"Quatro mementos da Doutrina de Kant no Brasil". Sobre el asunto v. los libros *A Doutrina de Kant no Brasil*, 2ª ed., 1949; *Filosofia em São Paulo*, 1962, y *Horizontes do Direito e da História*, 2 ª ed. 1977, bien como el *Prefácio aos Cadernos de Filosofia*, do Padre Diego Antonio Feijó, 1967.

-"Feijó e o Kantismo", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1950, vol. 45, pp. 330-351.

- Giambattista Vico, a Jurisprudência e a descoberta do mundo da cultura", en *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1951, pp. 408-422, después inserto en *Horizontes do Direito e da História.*

-"Cristianesimo e ragion di stato nel Rinascimento lusitano", en *Atti del congresso internazionale di Studi umanistici*, Pavia, 1952, pp. 133-159, con traducción portuguesa en *Horizontes do Direito e da História.*

-"Assiologia e normativismo giuridico", en *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, 1953.

-"Libertà antica e libertà moderna", en *Scritti di sociologia e politica in onore do Luigi Sturzo*, Bologna, 1953, vol. 3, pp. 257-308, con trad. portuguesa en *Horizontes do Direito e da História.*

-"Concreção de fato, valor e norma no Direito Romano clássico", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1954, vol. 59, pp. 190-220, después inserto en *Horizontes do Direito e da História.*

-"Avelar Brotero ou a ideologia sob as Arcadas", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1955, vol. 50, pp. 131-169, después incluido en *Horizontes do Direito e da História.*

-"Personalismo e historicismo", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1955, pp.539 y ss.

-"Política e Direito en Roma. A doutrina de Cícero", Separata, São Paulo, 1956, inserto en *Política de ontem e de hoje.*

-"Direito e Moral", Separata, São Paulo, 1956.

-"Kirkegaard, o seu e o nosso tempo", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1956, después incluido en *Pluralimo e Liberdade.*

-"Dos planos e âmbitos do conhecimento do direito", separata de la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1956.

-"Escolástica e praxismo na teoria do direito de João Mendes Júnior", en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1956, vol. 51, pp. 26-73, después inserto en *Filosofia em São Paulo.*

-*Momentos decisivos do pensamento nacional*, Porto Alegre, 1958, después inserto en *Filosofia em São Paulo*.

-"Libertà e valore" (Relazioni introduttive al XII congresso internazionale de Filosofia di Venezia), Firenze, 1958, con trad. portuguesa en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1958, vol. 53, pp. 89-112, después incluido en *Pluralismo e Liberdade*.

-"La cultura Giuridica italiana in Brasile", en la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1958, pp. 733-7738.

-"A Filosofia e o filósofo no limiar de era interplanetéria", en la Revista da Faculdade de Direito, São Paulo, 1959, vol. 54, pp. 129-132, después inserto en *Pluralismo e Liberdade*, con el título "Homem e Cosmos no limiar da era interplanetária".

-"O problema da produção na ideologia contemporânea", en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, vol. 54, pp. 178-208, después inserto en *Pluralimo e Liberdade*.

-"A Filosofia no Brasil", Separata dos *Anais do II Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, 1959, pp. 9-16.

-"La crisis del normativismo jurídico y la exigencia de una normatividad concreta", en *Estudios jurídico-sociales*, en homenaje al Prof. Luis Legaz y Lacambra, Santiago de Compostela, 1960, vol. I, pp. 187-2o1.

-"Pedro Lessa e a filosofia positiva em São Paulo", en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1959, vol. 54, pp. 12-61, en los *Anais do III Congresso de Filosofia*, São Paulo, 1960, pp. 91 y ss., después inserto en *Filosofia em São Paulo*.

-"A problemática dos valores no mundo contemporâneo", en la *Revista da Faculdade de Direito de Sergipe*, 1960, pp. 136 y ss., en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1961, vol. 56, pp. 126-145.

-"Fundamentos da concepção tridimensional de direito", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1960, fasc. 40, pp. 455 y ss., en la *Revista da Faculdada de Direito*, São Paulo, 1961, vol. 56, pp. 66-87.

-"A Filosofia como autoconsciência de um povo", en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1961, vol. 56, pp. 104-115, depués inserto en *Pluralimo e Liberdade*.

-"Fondamenti della concezione tridimensionale del diritto", en la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1961, pp. 144-163.

-"La filosofía del derecho y las formas del conocimiento jurídico", ed. bilingüe en la *Revista jurídica de Buenos Aires*, con prefacio y traducción del Prof. Martín Ruiz Moreno, VI, 1961; en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1962, vol. 57, pp. 90-112; en la *Revista dos Tribunais*, São Paulo, ano 51, vol. 315, pp. 371-395.

-"Law and Powuer and Their Correlation", en *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*, New York, 1962, pp. 238-270, con trad. portuguesaen *Pluralismo e Liberdade*, bajo el título "O poder na Democracia".

-"La science du droit selon la théorie tridimensionnelle du droit", en *Mélanges J. Dabin*, París, 1963, pp. 211-230.

-"Os valores fundantes da democracia", en coletânea titulada *A doutrina e a realidade nacional*, ed. de Fórum Roberto Simonsen, São Paulo, 1964, después inserto con modificaciones en *Pluralimsmo e Liberdade*.

-"Die Problematik von Recht und Staat en einer geteilten Welt", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1965, vol. 41, 4, pp. 228-267.

-"Le basi filosofiche dell'interpretazione", en la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1966, pp. 221-226.

-"Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítico-histórica", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1966, fasc. 62, pp. 161-2o1, después inserto y adaptado en *Experiência en Cultura*.

-"Posición del tridimensionalismo jurídico concreto", en *Dianoia*, México, 1967, pp. 326-347, con trad. portuguesa revisada y actualizada en *Teoria Tridimensional do Direito*.

-Introdução e notas aos *Cadernos de Filosofia de Diego Antonio Feijó*, São Paulo, 1967.

-"Das Selbstverständnis des heutigen Menschen aus der Sicht eines unterentwickelten Landes", en R. Schwarz, *Menschliche Existenz und moderne Welt*, Berlin, 1967, vol. 2, p. 180-188.

-"Pour une théorie des modèles juridiques", en *Akten des XIV Internationalen Kongress für Philosophe*, Wien, 2-9 Sept. 1968, vol. V, pp. 144-151, con trad. portuguesa en *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*.

-"Preliminares ao estudo da estructura do delito", Comunicação presentada al III Congresso nacional de Direito Penal, realizado en São Paulo, 1968, después inserto en *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*.

-"Religiosidade do Direito", discurso proferido en el Instituto des Advogados Brasileiros, el día 18 de Diciembre de 1968, en agradecimiento a la Medalla Teixeira de Freitas, después incluido en *Estudios de Filosofia e Ciência do Direito*.

-"I pressupposti filosofici dell'interpretazione", en *Scritti in memoria di W. Cesarini Sforza*, Milano, 1968, pp. 685-722.

-"Conversa con meus críticos", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1969, fasc. 74, pp. 231-240.

-"Sobre um tema marxista", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1969, fasc. 74, pp. 241-247.

-"Lógica e Ontognoseologia", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1970, fasc. 80, pp. 363-367.

-"Josef L. Kunz and the search for an Integral Philosophie of Law", en *The University of Toledo Law Review* (en memeria del Prof. Josef L. Kunz), 1971, vol. 1 y 2, pp. 247-255, después inserto en *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito.*

-"Perspectivas da Filosofia no Brasil", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1972, fasc. 85, pp. 3 y ss.

-"Estructura e fundamento da ordem jurídica", Comunicación al Congreso Onteramericano de Filosofia, realizado e Brasílian 1972, después inserto en *Estudo de Filosofia e Ciência do Direito.*

-"Graduação da positividade do Direito", publicado inicialmente en la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1973, fac. 4, pp. 788 y ss., bajo el título "Graduazine della positivitàdel diritto"; el texto portugués sufrió algunas modificaciones en Estudos de *Filosofia e Ciência do Direito.*

-"Droit et Planification", Separata de Die Funktionen des rechts, Madrid, 7.IX, 12 de Septiembre de 1973, *Anais do Congresso de Filosofia do Direito da IVR*, después inserto en Estudos de *Filosofia e Ciência do Direito.*

-"Ciência do Direito e Dialéctica", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 23, fasc. 91, pp. 261-267., São Paulo, 1973.

-"A eqüidade no Direito do Trabalho", Comunicación al Congresso Interamericano do Direito do Trabahlo, realizado en la ciudad de México, 1975, después inserto en *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito.*

-"Sentido do pensar de nosso tempo", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 25, fasc. 100, pp. 389-404, São Paulo, 1975.

-"Política e Direito na doutrina de Nicolai Hartmann", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 26., fasc. 101, pp. 3-27, São Paulo, 1976, después inserto en *Política de ontem e de hoje.*

-"Filosofia Fenomenológica e Existencial", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 27, fasc. 107, pp. 240-248, São Paulo, 1977.

-"A dinâmica do Direito numa sociedade en mudança", Comunicación al Congresso Internacional de Filosofia Social e Jurídica, realizado en Sidney y Camberra (Australia), del 4 al 21 de Agosto de 1977, después inserto en Estudos de *Filosofia e Ciência do Direito.*

-"Raízes do Direito Natural", en homenje a Carlos Cossio, en su 80° aniversario.

-"Dialectique de l'expeérience juridique", Comunicación al Congresso Mundial de Filosofia Jurídica en Basiléia, del 26 de Agosto al 1 de Septiembre de 1979, por la Associação Internacional de Filosofia Social e Jurídica (IVR). Hay trad. portuguesa en la *Revista Braleira de Filosofia*, vol. 30, fasc. 115, pp. 239-246.

-"Humanismo e Ciencia", Separata do *Digesto Econômico*, n°. 258.

-"A visão integral do Direito de Kelsen", Conferencia de apertura do II encuentro nacional de Filosofia do Direito, realizado en la Universidad de Maringá, el 9 de Noviembre de 1981.

-"A *Crítica da Razão Pura*, e a nova filosofia", en el Suplemento "Cultura" de *O Estado de São Paulo*, 1981, después isnerto en *O belo e outros valores*.

-"A Teoria da Interpretação segundo Tullio Ascarelli", en el libro Questões de Direito, 1ª ed. São Paulo, 1981. Posteriormente publicado en la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, abr/jun. 1983.

-"Culturalismo e natureza tropical", Conferencia proferida en el Instituto Joaquim Nabuco, do Recife, en 1982, siendo en encuentro presidido por Gilberto Freyre.

-"A cultura e sua projeção universal", artigo escrito para o jornal *Universidade Aberta*, Fortaleza, 30 de Ocutbre, 1983.

-"A proteção da subjetividade como limite da objetivação do Direito", Separata de el libro *Objektivierung des Rechtsdenkens*, Berlín, Ed. Duncker & Humblot, 1984.

-"Dimensões da liberdade na experiência jurídica e social brasileira", Conferencia proferida en la sesión solemmne de apertura del II Congreso Brasileiro de Filosofia Jurídica e Social, en los *Anais Liberdade, Participação, Comunidade*, São Paulo, 1986, pp. 10-15.

-"A dramaturgia filosófica de Husserl", Conferencia proferida en la invitación a la sección fluminense del Instituto Brasileiro de Filosofia, el 6 de Abril de 1988, durante la semana del cincuentenario del fallencimiento de Husserl, depues inserto en *O belo e outros valores*.

- "Humanismo e realismo jurídicos de Teixeira Freitas", Separata do livro *Augusto Teixeira de Freitas e il Diritto Latinoamericano*, Padova, 1988.

-"Tobias Barreto na Cultura Brasileira", artículo publicado en el suplemento "Cultura" do jornal *O Estado de São Paulo*, 15 de Sep. de 1989.

-"Unité et Pluralité de l'expérience", Separata de lo *Archives de Philosophie du Droit*, t. 35, Sirey, 1990.

-"As Lições de Merquior", art. publicado en el suplemento "Cultura" do jornal *O Estado de São Paulo*, el 16 de Febrero de 1991.

-"Luigi Bagolini, Mestre de cultura e de vida", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 39, fasc, 160, pp. 354.

-"Filosofia, Ciência y Humanismo", en *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XLI, fasc. 176, São Paulo, 1994.

-"A posible unidade da História", Comunicación defendida en el V Congreso Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Septiembre, 1995, en *Revista Brasileira de Filosofia*.

2-. Teoría General del Derecho, Teoría General del Estado y Ciencia Política.

-"A crisi da liberdade", en la Tribuna liberal, órgano del partido liberal del centro XI de Agosto, Junio 1931, p. 2.

-"Fontes do fascimo", en *A Platéia*, São Paulo, 1933, pp. 5 y ss.

-"Posição do integralismo", en *Estudos integralistas*, São Paulo, 1933, pp. 7 y ss.

-"Direito e Teoria do Estado", en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1953, vol. 58, pp. 84-94.

-"Situation de la théorie de l'Etat dans les domaines de la connaissance juridique", trad. francesa de J. Douchez, extraido de *Mélanges Paul Roubier*, 1953, pp. 413-440.

-"O sistema de reprsentação proporcional e o regime presidencial brasileiro", en la *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, 1959, vol. e, n. 7, pp. 9-44.

-*Revolução e normalidade constitucional*, Osasco, 1966, 12 pp. (Folleto).

-*Elaboração legislativa* (Seminario de la Câmara de los Diputados sobre la reforma del Legislativo), Brasília, 1966 (folleto).

-"Da responsabilidade do poder", en la *Revista de Direito Público*, 1966, fasc. 7, pp. 7-15.

-"Reforma constitucional", en la *Revista de Direito Público*, 1969, fasc. 8.

-"Estructuras políticas contemporâneas", en la *Revista Brasileira de Filosofia*, 1970, fasc. 79, pp. 279-295, después inserto en *Política de ontem e de hoje*.

-*Problemas institucionais do Estado contemporâneo*, publicado en la Universidade de São Paulo, en 1972, después inserto en *Política de ontem e de hoje*.

-*O legado de Hobbes à Teoria do Direito e do Estado*, pronunciamiento hecho en mesa redonda realizada en la Faculdade de Direito da USP, como parte del Simpósio promovido por esta en la conmemoración del 2º Centenario de Hobbes, en 1979.

-*Naturaleza jurídica da representação política*, Conferencia al convite de la Universidad de Brasília, seguida de debates, siendo presidida por el Senador Paulo Brossard, en 1980.

-*Estructuras Fundamentais do Direito*, Comunicación presentada al X Congresso Mundial de Filosofia Social e Jurídica, realizado en México, en 1981.

-"O problema Institucional Brasileiro", entrevista concedida a Loureço Dantas Motta, de *O Estado de São Paulo*, publicado en el suplemento "Cultura", en el 26 de Junio de 1981.

-*Da Teoria das Fontes à Teoria dos Modelos de Direito*, Comunicación al Congresso Internacional de Filosofia do Direito, realizado en La Plata, en Octubre de 1982, después publicado en número especial de el *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, 1985.

-"Situación actual de la teoría tridimensional del Derecho", Anales de la Cátedra de Francisco Súarez, Separata da Revista Corrientes y problemas en Filosofia del Derecho, Universidad de Granada, España, nº. 25, 1985, después traducido y ampliado para la 4ª edición de la *Teoria Tridimensional do Direito.*

IV-. PRINCIPALES ESTUDIOS SOBRE SU OBRA.

1-. Monografías y estudios de carácter general.

BABOLINI, L., Prefácio à *Filosofia del Diritto*, por él traducida junto a G. Ricci, ed. cit.

RECASÉNS SICHES, L., "La personalidad filosófico-jurídica de Miguel Reale", en su *Filosofia del Derecho*, México, 1959, pp. 157-163, V. también *Panorama del Pensamiento Jurídico en el siglo XX*, México, Porrúa, 1983, pp. 553-567.

FERREIRA DA SILVA, V., "Miguel Reale, Filósofo e jurista", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofía*, vol. 11, fasc. 42, abr/jun. 1961, pp. 219-271.

COSSIO, C., "Escólio sobre la teoría de Miguel Reale", en *La Teoría Egológica del Derecho: Su problema y sus problemas*, Buenos Aires, 1963, pp. 67-74.

WASHINGTON VITA, L., "Uni-Verso Realeano", Separata de la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, ano LXI, fasc. 1, 1966, idem. en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 13, fasc. 52, pp. 535-550.

VAN ACKER, L., "O Direito como Experiência, de Miguel Reale", vol. especial de la *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 74, abr/jun. 1969.

COCCOPALMEIRO, D., "Il problema dell'esperienza giuridica", Introducción a *Il Diritto come Esperienza*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 1-85.

LÓPEZ BLANCO, P., *La ontología jurídica de Miguel Reale*, São Paulo, Saraiva, 1975 (Tesis de licenciatura para la Universidad de Valladolid).

BAPTISTA MOREIRA, J., *Um Estudo sobre a Teoria dos Modelos de Miguel Reale*, São Paulo, Reseña Universitaria, 1977.

MACHADO NETO, A.L., "A Filosofia do Direito no Brasil", en *As Idéias Filosóficas no Brasil*, ed. Convívio, 1978, pp. 30-37.

LAAKSO, São, *Über die Dreidimensionalität des Rechts und des juristischen Denkens*, Universität Tampere, Akademie Finnlands, 1980, pp. 264-272, 290-298 y ss.

CORREIA MÜLLER, A., *Fundamentação da Expriência em Miguel Reale*, Rio de Janeiro, Ed. GRD_INL, 1981.

LEGAZ Y LACAMBRA, L., "Dos libros del profesor Miguel Reale", Separata de la *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1981, vol. 21, fasc. 81, pp. 3-8, transcrito del Anuario de Filosofía del Derecho, Madrid.

CÔRTES GUIMARÃES, A., *O tema da Consciência na Filosofia Brasileira*, São Paulo, ed. Convívio, 1982.

SAMPAIO FERRAZ, T., "O humanismo de Miguel Reale". publicado en el opúsculo *Miguel Reale Professor Emérito*, São Pualo, 1983.

OLMEDO LLORENTE, F., *La Filosofía crítica de Miguel Reale*, São Paulo, ed. Convívio, 1985, con presetación de Antônio Paim.

PAIM, A., *História das Idéias no Brasil*, 4ª ed. São Paulo, Ed. Convívio, 1987, pp. 578-603.

CIRELL CZERNA, R., "experiência e Cultura em Miguel Reale", "A Dialéctica da Implicação e polaridade no criticismo ontognoseologico"; "Filosofia de los valores e unidade histórica"...etc, ensayos inseridos en *Justiça e História*, ed. Convívio-EDUSP, 1987.

GILLETTE STURM, F., "Philosophy in Brazil Today", en *Philosophy and Literature in Latin America*, New York, 1989, pp. 25-35.

MARQUES DA SILVA, J.C., *A Idéa de Experiência em Miguel Reale*, Tesis de Mestrado en la Faculdade Federal de Rio de Janeiro, 1991.

BRAZ TEIXEIRA, A., "Miguel Reale e o diálogo filosófico luso-brasileiro", en *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-brasileiro*, Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, pp. 125-152.

GARCÍA MEDINA, J., "Teoría tridimensional del derecho y modelos jurídicos en el pensamiento filosófico-jurídico de Miguel Reale", Tesis doctoral defendida en Valladolid, en 1991 (preparándose publicación bajo el título "Concepción integral del Derecho").

2-. En libros.

AMOROSO LIMA, A., *Meditação sobre o mundo moderno*, Rio de Janeiro, 1943, pp. 85-93.

HERMES LIMA, *Introdução à ciência do direito*, 7ª ed. 1954, pp. 207-214.

DOURADO DE GUSMAO, P., "Teoria Tridimensional do Direito", en *O pensamento jurídico comtemporâneo*, São Paulo, Sariva, 1955, pp. 61-67 e *Introdução à ciência do direito*, São Paulo, 1960, pp. 440 y ss.

CIRELL CZERNA, R., *A filosofia jurídica de Benedetto Croce*, São Paulo, 1955, pp. 36-39.

DE GODOI DA MATA MACHADO, E., *Direito e coerção*, Belo Horizonte, 1956, pp. 57-63.

MACHADO NETO, A.L., *Sociedade e direito*, Salvador, 1957, pp. 205-210 e *Introdução à ciência do direito*, São Pualo, 1960, vol. 1. pp. 36 y ss.

WASHINGTON VITA, L., *Namoro com Thémis*, São Paulo, 1958, pp. 130 y ss.

RECASÉNS SICHES, L., *Tratado general de filosofía del Derecho*, México, 1959, pp. 157 y ss.

PEDRO R. DAVID, *Dos concepciones del derecho integrativistas: Hall y Reale*, en *Anais do III Congresso Brasileiro de Filosofia*, São Paulo, 1960, pp. 257 y ss.

DE LIMA VAZ, H.C., *O pensamento filosófico no Brasil de hoje*, Braga, 1961, pp. 19 y ss.

CHAGAS, W., *Conceito finalístico do direito*, Pelotas, 1964, cap. I y ss.

PASINI, D., *Vita e forma nella realtà del diritto*, Milano, 1964.

FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 5ª ed. Buenos Aires, 1965, vol. 2, pp. 537 y ss.

LUMIA, G., *Il diritto tra le due culture*, Milano, 1966, pp. 46 y ss.

CABRAL DE MONCADA, *Filosofia do Direito e do Estado*, Coimbra, 1966, vol. 2, pp. 115 y ss.

BAGOLINI, L., *Visioni della giustizia e senso comune*, Bologna, 1968.

LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Problemas y tendencias de la filosofía del Derecho comtemporanéa*, Madrid, 1971, pp. 80-90.

HERNÁNDEZ GIL, A., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Madrid, 1973, t. 3, también tomo 6 "El saber jurídico y sus problemas epistemológicos", ed. de 1989, Espasa-Calpe, pp. 509 y ss.

DE MACEDO, São, "O pensamento jurídico de Miguel Reale", en *História do pensamento jurídico*, 1ª ed. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1982.

DE SOUZA CAMPOS BATALHA, W., "A teoria tridimensional de Miguel Reale", en *Teoria General do Direito*, São Paulo, 1982

BRAZ TEIXEIRA, A., "A teoria tridimensional do Direito", en *Filosofia do Direito*, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1987

3-. En revistas y periódicos.

A. CHILD, Reseña a "Fundamentos do direito", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1946, n. 7, pp. 172-175.

J.L.KUNZ, "Zür Problematik der Rechtsphilosophie um die Mitte der Zwanzigsten Jahrhundert", en *Österrzeitschrift für öffentliches Recht*, Wien, 1951, f.1, con traducción portuguesa en la *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1951, vol. 46, pp. 5-43; "Latin-Amerikanische Rechtsphilosophie in Zwanzigsten Jahrhundert", en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1951, vol. 39, 2; "Contemporary Latin-American Philosophy of law", en *The American Journal of Comparative Law*, 1954, vol. 3, n. 2, pp. 212 y ss.

LUIGI BAGOLINI, "Problemi di filosofia del diritto in Brasile", en *Studi senesi*, 1952, f. 1-2.; Filosofia del diritto", en *Revista de Estudios Americanos*, Sevilla, 1953, n. 25, pp. 227-293; "Filosofia del diritto in Brasile", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1954, f. 3, pp. 412-417.

J. DE CARVALHO, Reseña a "Cristianesimo e ragion di Stato bek Rinascimento lusitano", en *Revista filosófica*, Coimbra, 1953, n. 8, pp. 167-171.

DE ASSIS GARROTE, A., "La filosofía general del derecho de Miguel Reale", en *Revista de Estudios Americanos*, Sevilla, 1954, n. 32, pp. 384-403; "La filosofía del Derecho en Hispano América", en *Revista de Estudios Americanos*, Sevilla, 1955, vol. 44, pp. 467 y ss.

WALDEMAR FERREIRA, Reseña a "Filosofia do Direito" (1ª edición), en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, v. 49, pp. 472-3.

R. CIRELL CZERNA, "Criticismo ontognoseológico e tridimensionalidade", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1955, p. 73 y ss., ahora *Ensaio de filosofia social e jurídica*, São Paulo, 1965; "Sul pensiero filosofico-giuridico di Miguel Reale", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1957, pp. 637 y ss; "Filosofia dos valores e unidade histórica", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1966, pp. 165-78; "Funcionalidade histórico-cultural e antiformalismo", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1969, f. 74, pp. 179-202.

G. QUADRI, Reseña a "Direito abstracto e dialéctica da positividad na doutrina de Hegel", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1955, pp. 839-840.

M. HERRERA FIGUEROA, "Miguel Reale filósofo y jurista", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1955, pp. 376-378.

ILMAR TAMMELO, Reseña a "Filosofia do Direito" (1ª ed.), en *Sydney Law Review*, 1955, vol 1, pp. 444-446.

J. ALMANSUR HADDAD, Reseña a "Horizontes do Direito e da História", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1956, fasc. 2, pp. 284 y ss.

C. CURCIO, Reseña a "Horizontes do Direito e da História", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1956, pp. 806-7.

B. MANTILLA PINEDA, "La teoria tridimensional del derecho de Miguel Reale", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1956, fasc. 4, pp. 570-6.

G. FASSÒ, Reseña a "Filosofia del diritto" (trad. ita.), en *Revista trimestrale di diritto e procedura civile*, XI, 1957, pp. 1549-52.

I. TEBALDESCHI, "Diritto e attività umana nel pensieri di Miguel Reale", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1957, pp. 645-9.

P.L.ZAMPETTI, "Su un'opra brasiliana di Filosofia del Diritto", en *Jus*, 1957, pp. 146-51.

A. FALCHI, "La teoria tridimensional del diritto", en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1961, pp. 517 y ss.

J. CRETELLA J.R., "Pluralimo e Liberdade de Miguel Reale", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1965, fasc. 57, pp. 70 y ss.

T. CAVALCANTI FILHO, "Miguel Reale e a renovação dos estudos jurídicos no Brasil", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1966, pp. 270-306; "A revolta contra o formalismo jurídico e o problema da experiência", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1969, fasc. 74, pp. 215-9.

F. LAMAND, "Le fait et le droit", en *Rèvue de métaphysique et de morale*, 1966, pp. 56 y ss.

IRENEU STRENGER, "Fenomenologia e criticismo ontognoseológico", en *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, 1966, fasc. 1; "Dialéctica da experiência jurídica", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1969, fasc. 74, pp. 202-14.

T. SAMPAIO FERRAZ, "Algumas observações em torno da cientificidad do direito segundo Miguel Reale", en *Revista Brasileira de Filosofia*, 1969, fasc. 74, pp. 220-30, también en *Archiv für Rechts: und Sozialphilosophie*, 1970, vol. LVI/2, pp. 274-83; "Deutsches Gedandengut in der Brasilianischen Rechtsphilosophie", en *Archiv für Rechts: und Sozialphilosophie*, vol. LXXI/Heft 1, 1985, pp. 1-6.

I. MÀRTIRES COELHO, "A questão das fontes do direito na perspectiva do tridimensionalimo jurídico concreto", en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 23, 1973, pp. 363 y ss.

J. Mª VILANOVA, "Miguel Reale: Il diritto come esperienza", Reseña en *Cuadernos de Filosofía*, Faculdade de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1976, n. 24-25, pp. 163-4.

ANDRÉ VICENT, "Miguel Reale. Teoria tridimensional del Derecho", *Archives de Philosophie du Droit*, t. 21, Sydney, 1976.

MARTÍN LACLAU, "Miguel Reale, Teoría tridimensional del Derecho", Reseña en *Cuadernos de Filosofía*, ano XVII, n. 26-7, 1977, p. 213-5.

ILMAR TAMMELO, "Miguel Reale, Experiência e Cultura", Reseña en *Archiv für Rechts: und Socialphilosophie*, 1979, Bd. LXV/1, pp. 144-6; "Miguel Reale, Estudos de filosofia e ciência do dirieto", reseña en Rechtstheorie, 11. Bamd, 1980, Heft I, pp. 117-8.

VAMIREH CHACON, "Pensamento democrático", publicado en *Jornal do Brasil*, Caderno B, 23 Jul. 1983, p. 11.

G. MELLO MOURAO, "A poesia de Reale", publicado en el jornal *Folha de São Pualo*, 26 de Marzo de 1985.

ANTÔNIO PAIM, "A Filosofia de da visao culturalista", publicado en el jornal *O Estado de São Paulo*, 10 Dic., 1988.

D. GARCÍA BELAUNDE, "Variantes hispánicas del tridimensionalismo jurídico", Separata de la Revista *Lus et Praxis*, editada por la Facutad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Lima, n. 12, Peru, 1988.

L. PROTA, "Já temos uma Filosofia Brasileira", entrevista publicada en la *Revista do Pensamento Brasileiro*, ano I, nº 1, Dez. 1989.

J. GUILHERME MERQUIOR, "Miguel Reale", publicado en el periódico *El Globo*, 18 de nov. 1990.

ZDENEK KOURÍM, "Miguel Reale, Expreiência e Cultura", reseña en la Rèvue Philosophique, París, 4/1982, pp. 687-8; "Las obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación intelectual de Brasil", trad. cast., en *Mundo hispánico-Nuevo mundo: Visión filosófica*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, pp. 313-331.

JEAN-MARC TRIGEAUD, "Miguel Raele, Filosofía del Derecho", Reseña eb *Archives de Philosophie du Droit*, 1982, t. 27, pp. 508-10, "Politique et Personne une Absence de Paternité", en *Anales IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito*, en homenaje a Miguel Reale, 1990, pp. 306 y ss; "L'Oeuvre de Miguel Reale", Discurso proferido en la Librairie Mollat, en Bordeaux, en día 21 de Junio de 1990, en la presentación de la traducción francesa de *Experiência e Cultura*, por las ediciones Bière, publicado en *Direito, Política, Filosofia, Poesia, Estudos en Homenagem a Miguel Reale no seu octogésimo aniversário*, Ed. Sariava, 1992, pp. 131-135.

4-. Estudios de diversos autores en homanaje a Miguel Reale.

-"Qüinquagésimo aniversário de Miguel Reale", Volumen especial de la *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. 11, fasc. 42, abr/jun. 1961, con estudios de Vicente Ferreira da Silva, Theófilo Cavalcanti Fhilo, Luís Washington Vita, Ireneu Strenger, Renato Cirell Czerna, Pinto Ferreira, Augusto Duque, Mário Moacir Pôrto, A.L.Machado Neto, entre otros.

-*Estudos em homenagem a Miguel Reale*, São Paulo, 1977; Organizador Theóphilo Cavalcanti Fhilo, con estudios de R. Cirell Czerna, Gláucio Veiga, L. Luisi, A. Basave Fernández del Valle, Manoel Pedro Pimentel, Antônio Paim, L. Van Acker, entre otros.

-*Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito*, En homenagem a Miguel Reale, João Pessoa-Paraíba, 1990, con la participación de numerosos autores con conferencias destinadas al comentario de diferentes aspectos del pensamiento de Miguel Reale, como: Luigi Bagolini, D. García Belaunde, M. A: Ciurno Candani, Chiappini, Coeilho, Olmedo Llorente, Luisi, Laclau, A. Paim, Nelson Saldanha, Teixeira, R. Vernengo, P. Wolf, entre otros.

-*Direito, Política, Filosofia, Poesia, Estudos em homenagem ao Professor Miguel Reale no seu octogésimo aniversário*, Ed. Saraiva, Coordinadores Celso Lafer y Tércio Sampaio Ferraz JR., en el que se contienen diversos artículos sobre el análisis de la obra de Miguel Reale, participan entre otros: Luigi Bagolini, Miguel Reale Junior, Jean-Marc Trigeaud, Milton Vargas, Ciuro Caldani, Mario Losano, Ricardo Velez Rodriguez, B. Mantilla Pineda, Lourival Vilanova, Javier García Medina, Newton C.A.da Costa, entre otros.

V.- OTROS AUTORES CONSULTADOS

ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica*, Trad. cast. M. Atienza, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

ALMIR ANDRADE, *As duas faces do tempo*, São Paulo, 1971.

APEL, K.O., *Hacia una macroética de la humanidad*, trad. de Angulo y Hülsz, U.N.A.M.(Facultad de Filosofía y Letras), México, 1992.
- "La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de mediación entre ambas", Conferencia que pronunció en Madrid en Diciembre de 1983, Universidad Complutense, trad. de J. Conill y A. Cortina.
- *Teoría de la verdad y ética del discurso*, introducción de A. Cortina, trad. N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1991.

ASTRADA, C., *La ética material y los valores*, La Plata, 1938.

BACHELARD, G., *Le Rationalisme Appliqué*, París, 1949.
- *L'activité Rationalle de la Physique Contemporaine*, París, 1951.
- *Les grads maitres de l'humanisme européen*, París, 1952.

BAGOLINI, L., *Diritto e Scienzia Giurídica nella critica del concreto*, Milano, 1942.
- *Descrittiva pura del dato giurídico- Neopositivismo e fenomenologia*, "Rev. Int. Fil. Dir.", 1955.
- *Dommatica, Teoria Generale e Filosofia del Diritto*, "Rev.Int.Fil.Dir.", 1963.
- *Mito, Potere e Dialogo*, Bolonia, 1968.
- *Giustizia e Società*, Bolonia, 1983.

BATTAGLIA, F., *Il Diritto nel sistema de valori*, "Rev. Trim. di Dir. e Procedure Civile", 1964.
- *Curso de Filosofía del Derecho*, trad. F. Elías de Tejada y P. Lucas Verdú, Madrid, 1952.

BAYER, R., *Valeur et Réalité*, en *L'homme et son prochain*, Presses Universitaires de France, París, 1956.

BERDIAEFF, *Cinq Méditations sur l'existence*, trad. de Vildet-Lot, 1936.

BERGSON, E., *L'Évolution Créatrice*, París, 1920.
- *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Introd., versión cast. de J.A. Mínguez, en *Obras escogidas*, Aguilar, 1936.

BOBBIO, N., *Teoría della norma giurídica*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1958.
- *Teoría della Scienza Giurídica*, Turín, 1950.
- *Contribución a la Teoría del Derecho*, Debate, Madrid, 1990.

BOHRN, N., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Turín, 1961.
- *Física atómica y conocimiento humano*, trad. Albino Yusta, Aguilar, Madrid, 1964.

BRANDAO, A., *O Direito, Ensaio de Ontologia Jurídica*, Lisboa, 1942.

BRÉHIER, É., *Les Thèmes Actuels de la Philosophie*, París, 1954.
- *Doutes sur la philosophie des valeurs*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1939.

CABRAL DE MONCADA, *Filosofia do Direito*, Coimbra, 1966.

CAPOCRASSI, G., *Il Problema della Scienza del Diritto*, Roma, 1937.

CARNAP, R., *Logical Foundations of Probability*, Londres, 1950.

CASSIRER, E., *Las Ciencias de la Cultura*, F.C.E. (Breviarios), México, 1975.
- *Antropología Filosófica: Introducción a una Filosofía de la Cultura*, F.C.E., México, 1977.
- *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1976.

CATHERING, V., *Filosofía del Derecho: El Derecho Natural y el Positivo* (trad. esp. Alberto Jardon y Cesar Barja), Reus, Madrid, 1958.

CAVALCANTI FILHO, T., *Asegurança no Direito*, São Paulo, 1964.

COLLINGWOOD, V., *The idea of Nature*, Oxford, 1945.

COSSIO, C., *La Teoría Egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad*, Losada, Buenos Aires, 1944.
- *Teoría Egológica del Derecho*, Losada, Buenos Aires, 1964.
- *Escolio sobre la teoría de Miguel Reale, en la Teoría Egológica del Derecho: su problema y sus problemas*, Buenos Aires, 1963
- *Las actitudes filosóficas de la Ciencia Jurídica*, "La Ley", 12 de Junio, 1956.

CROCE, B., *Logica come Scienza del Concetto Puro*, Bari, 1928.
- *La Historia como azaña de la libertad*, trad. E.D. Canedo, F.C.E., México, 1986

CZERNA, C., *Notas sobre o problema da certeza do Direito, Ensaio de Filosofia Juridica*, São Paulo, 1965.
- *Criticismo ontognoseologico e tridimensionalidad*, São Paulo, 1965.

CHIAPPINI, J.O., *El Trialismo: contenido, historia, perspectiva*, Juris, Rosario, 1972.
- *Trialismo normológico y experiencia jurídica*, Papiro, Rosario, 1972.

DE BROGLIE, L., *O futuro da Física*, Porto, 1942.

DELGADO PINTO, J., *De nuevo acerca del Derecho Natural*, Salamanca, 1982.

DEL VECCHIO, G., *Filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 1947.
- *El concepto de derecho*, Reus, Madrid, 1914.
- *Historia de la Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1960.

DERISI, O., *Max Scheler: Etica material de los valores*, EMESA, Madrid, 1979.

DEWEY, J., *La experiencia y la naturaleza*, trad. cast. de J. Gaos, México, 1948.
- *Lógica, teoría de la investigación*, trad. cast. de E. Imaz, México, 1950.

DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1977.
- *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Edicusa, Madrid, 1975.

DILTHEY, W., *Psicología y Teoría del conocimiento*, trad. prólogo y notas de E. Imaz, F.C.E., México, 1978.
- *Teoría de las Concepciones del Mundo*, versión y prólogo de E. Imaz, F.C.E., México, 1945.
- *Mundo Histórico (el)*, versión, prólogo y notas de E. Imaz, F.C.E., México, 1944.
- *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, trad. del alemán de Julián Marías, prólogo de Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

DUGUIT. L., *Traité de Droit constitutionnel*, París, 1927.

DUJOVNE, L., *Teoría de los Valores y Filosofía de la Historia*, Paidós, Buenos Aires, 1959.

DURKHEIM, É., *De la division du travail social*, París, 1902.
- *Jugement de réalité et jegement de valeur*, en *Sociologie e Philosphie*, París, 1951.

ELIAS DE TEJEDA, F., *Tratado de Filosofía del Derecho* (2 vols), Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (4 vols.), Alianza Editorial, 1981.

FERRREIRA DA SILVA, V., *Ideas para un nuevo concepto del hombre*, en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol I, fasc. 4, São Paulo, 1951.

FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.

FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, París, 1966.

FRAGA, G., *Fenomenología y Dialéctica*, universidad de Estudios Filosóficos, Coimbra, 1972.

FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?: Introducción a la Axiología*, F.C.E. (Breviarius), México, 1977.

GAARDER, J., *El mundo de Sofía*, ed. Siruela, 1995.

GADAMER, H.G., *Verdad y Método (Fundamentos de una hermenéutica filosófica)*, Sígueme, Salamanca, 1977.

GAOS, J., *Introducción a la Fenomenología*, Universidad, México, 1960.

GARCÍA MÁYNEZ, E., *La definición del Derecho, Ensayo de Perspectivismo Jurídico*, México, 1948.
- *Filosofía del Derecho*, 5ª Ed. rev., Porrúa, México, 1986
- *Introducción al estudio del Derecho*, trigesimoséptima edic., Porrúa, México, 1985.
- *Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico e Iusnaturalismo*, México, 1977.

GARCÍA MEDINA, J., *Teoría tridimensional del Derecho y modelos jurídicos en el pensamiento filosófico-jurídico de Miguel Reale*, Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Facultad de Derecho, 1991.

GENTILE, G., *Genesi e Estructura della Società*, Casa Editrice le Lettere, 1987.

GOLDSCHMIDT, W., *A teoria tridimensional do mundo juridico*, "Revista Forense", Rio de Janeiro, 1962.
- *Introducción al Derecho*, 3ª ed., Buenos Aires, 1967.
- *Introducción filosófica al Derecho: La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*, Depalma, Buenos Aires, 6ª ed., 1987.

GURVITCH, G., *Dialectique et Sociologie*, París, 1962.
- *Sociología del Derecho*, trad. cast. Buenos Aires, 1945.
- *La théorie des valeurs de Heinrich Rickert*, en "Revue Philosophie de la France et de L'Étranger", París, nº de septiembre-octubre de 1947, p. 80.

HABERMAS, J., *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- *Ciencia y Técnica como Ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.

HALL, J., *Razón y Realidad en el Derecho*, trad. Pedro R. David, Depalma, Buenos Aires, 1959.
- *Integrative Jurisprudence*, en *Interpretations of Modern Legal Philosophies*, New York, 1947.

HART, H.L.A., *Una visita a Kelsen*, trad. cast., Javier Esquivel, México, 1977.

HARTMANN, N., *Metafísica del Conocimiento*, trad., de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1957.
- *Ontología* (trad. de la tetralogía por J.Gaos), 5 vols., F.C.E., México, 1964.
- *La nueva Ontología*, trad. E. Estíu, Buenos Aires, 1954.

HEGEL, W., *Principios de Filosofía del Derecho*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, F.C.E., México.
- *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1966.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. cast. E. ovejero y Maury, Madrid, 1917.
- *Filosofía del Derecho, Introducción* de C. Marx, Buenos Aires, 1955.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. J. Gaos, México, 1941 (2ª ed. 1971).
- *Sendas Perdidas*, trad. cast. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1967.

HERNÁNDEZ MARÍN, R., *Historia de Filosofía del Derecho Contemporanéa*, Madrid, Tecnos, 1986.

HERNÁNDEZ-GIL, A., *Metodología de la Ciencia del Derecho* (3 vols.), Madrid, 1973.
- *Obras Completas*, Vol. VI "Saber jurídico y lenguaje", Espasa Calpe, Madrid, 1989

HUSSERL, E., *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica*, F. C. E., México, 1962.
- *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969
- *Investigaciones Lógicas*, trad. G. Morente Y J. Gaos, Madrid, 1967.
- *Meditaciones Cartesianas*, trad. de J. Gaos, México, 1942.
- *Lógica formal y lógica transcendental*, trad. cast. L. Villoro, México, 1962.
- *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Buenos Aires, 1960 y trad. de J. Múñoz en Crítica, Barcelona, 1990.
- *Esperienza e Giudizio*, trad. ital. de Filippo Costa, Milán, 1960.

KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo, trad. y notas de P. Rivas, Alfaguara, 1978.
- *Crítica de la Razón Práctica*, trad. G. Morente, 1913 y trad. de R. Armengol, Buenos Aires, 1961.

KAUFMANN, A., *El Pensamiento Jurídico Contemporáneo*, Debate, Madrid, 1992.

KELSEN, H., *Teoría Pura del Derecho*, trad. de Tejerina, Buenos Aires, 1941.
- *Teoría General del Estado*, trad. de Legaz y Lacambra, Labor, 1934.
- *Problemas escogidos de la Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, 1952.
- *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, México, 1979.

KOLAKOWSKI, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1977.

KÖLER, W., *The Place of Value a Word of Facts*, New York, 1938.

KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1976.

KUNZ, J.L., *La Filosofía del Derecho Latinoamericana en el siglo XX*, trad. Recaséns Siches, Buenos Aires, 1951.
- *Sobre a Problematica da Filosofia do Direito nos meados do seculo XX*, "Rev. da Faculdade de Direito de São Paulo", vol. 46, 1952 (Trad. del estudio publicado en la Österreichische Zeitschift fúr óffentlisches Recht, vol. IV, Viena, 1951).

LACROIX, J., *Marxismo, existencialismo, personalismo*, trad. cast. con prologo de J.Mª González Ruiz y A. Jutglar, Fontanella, Barcelona, 1969.

LALANDE, A., *Vocabulaire de la Philosophie*, París, 1932.

LASK, E., *Filosofía Jurídica*, trad. de R. Goldschmidt, Buenos Aires, 1946.

LAVELLE, L., *Traité des Valeurs*, V.I "Théorie générale de la valeur", V.II "Les Système des différentes valeurs", Presses Universitaires de France, 1991.
- *Introducción a la Ontología*, F.C.E., México, 1966.

LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1979.
- Kelsen, *Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado*, Bosch, Barcelona, 1933.
- *Problemas y tendencias de la Filosofía del Derecho Contemporánea*, 1971.
- *Horizontes del pensamiento jurídico: Estudios de Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1947.
- *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1643.

LESA, P., *Estudos de Filosofia do Direito*, São Paulo, 1916.

LÓPEZ QUINTAS, A., *El conocimiento de los Valores: Introducción metodológica*, 1992.

LÓPEZ OÑATE, L., *Compendio de Filosofia del Diritto*, Milano, 1944.

LÓPEZ BLANCO, P., *La Ontología Jurídica de Miguel Reale*, São Paulo, 1975.

LORCA NAVARRETE, J.F., *Filosofía del Derecho: Perfiles sistemático-metodológicos*, Madrid, Alhambra, 1985.
- *Fundamentos filosóficos del Derecho*, Madrid, Pirámide, 1982.

LUMIA, G., *Il Diritto tra le due Culture*, Milan, 1961.
- *Diritto, Società e Stato nella filosofia dell'esistenza*, Milan, 1961.

MACEIRAS FAFIAN, M., La *Hermenéutica Cotemporanéa*, Cincel, Madrid, 1990.
- *Introducción al Personalismo actual* (coautor C. Diaz), Gredos, Madrid, 1975.

MACHADO NETO, A.L., *Introdução à Ciencia do Direito*, vol. I, São Paulo, 1960.
- *Sociedade e Direito na Pespectiva da Razao*, Vital, Bahía, 1959.

MARC, A., *Aspects de la Dialectique*, París, 1956.

MÉNDEZ, J. Mª., *Valores Éticos*, Estudios de Axiología, Madrid, 1985.
- *Valores estéticos y ascéticos*, Estudios de Axiología, Madrid, 1990.
- *Teoría del Valor: Un ensayo de economía axiológica*, Estudios de Axiología, Madrid, 1988.

MERLEAU-PONTY, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, 1969.
- *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977.

MONOD, J., *La hasard et la necessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*, París, 1971; trad. cast. El *Azar y la Necesidad*, Barral, Barcelona, 1974.

MOUNIER, E., *El personalismo*, en *Obras completas*, tomo III, Sígueme, Salamanca.

MÜLER, A., *Introducción a la Filosofía*, trad. cast. de J. Gaos, Buenos Aires, 1940.

NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1966.

OGDEN C.K. Y RICHARDS, I.A., *El significado del signicado*, Paidós, Buenos Aires, 1954.

ORESTANO, F., *Los valores humanos*, Argos, Buenos Aires, 1947.

ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- *Obras Completas*, Revista de Occidente 1966, en Alianza, Madrid, 1982.
- *Kant, Hegel, Dilthey, Revista de Occidente*, Madrid, 1972.
- *¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa*, Revista de Occidente, Madrid, 1923.

PACI, E., *Función de las ciencias y significado del hombre*, F.C.E., 1968.

PAIM, A., *História das Idéas Filosóficas no Brasil*, São Paulo, 1967.

PASCAL, B ., *Pensamientos*, Ed, Brunschvicg, p. 347.

PASINI, D., *Vita e Forma nella Realtá del Diritto*, Milán, 1964.

PECES-BARBA, G., *Introducción a la Filosofía del derecho*, Debate, Madrid, 1984.

PERELMAN y OLBRECHT-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. cast. J. Sevilla Muñoz, Gredos, Madrid, 1989.

POPPER, K.R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973.
- *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. J. Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- *El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

RÁBADE ROMEO, S., *Descartes y la Gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971.
- *Hume y el Fenomenismo Moderno*, Gredos, Madrid, 1975.
- *Kant, Conocimiento y Racionalidad* (coautores, A. Molina y E. Pesquero), Vol. I, "El uso Teórico de la Razón", Vol. II, "El uso Práctico de la Razón", Cincel, Madrid, 1987.
- *Método y Pensamiento del la Modernidad*, Narcea, Madrid, 1981.
- *Kant: Problemas Gnoseológicos de la "Crítica de la Razón Pura"*, Gredos, 1969.
- *Estructura del Conocer Humano*, G. del Toro, Madrid, 1969.

RADBRUCH, G., *Filosofía del Derecho*, Revista de Derecho Privado, 1959.
- *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Fondo de Cultura Económica (Breviarius), Buenos Aires, 1974.
- *Introducción a la Ciencia del Derecho*, trad. Recaséns Siches, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1930.
- *Hombre en el Derecho: Conferencias y artículos seleccionados*, trad. Aníbal del Campo, Depalma, Buenos Aires, 1980.

RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del Pensamiento Jurídico del Siglo XX*, Porrúa, México, 1963.
- *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa México, 1975.
- *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México, 1972.
- *Iusnaturalismo actuales comparados*, Universidad de Madrid, sección de publicaciones e intercambios, Madrid, 1980.

RICOEUR, P., *Hermenéutica y Estructuralismo*, Buenos Aires, 1975.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'hermenéutique*, París, E. du Seuil, 1969.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M^{a}., *Historia del Pensamiento Jurídico* (3 vols.), Universidad Complutense (Facultad de Derecho), Madrid, 1974.
- *¿Derecho Natural o Axiología Jurídica?*, Tecnos, Madrid, 1981.
- *Hacia una concepción amplia del Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1970
- *Ética de los valores como ética jurídica*, Universidad Complutense (Facultad de Derecho), Madrid, 1972.

ROMANO, P., *Ontologia del valore: Studio Storico-critico sulla Filosofia del Valori*, CEDAM, Padua, 1948.

SAMPAIO FERRAZ FILHO, T., *Conceito de Sistema no Direito*, São Paulo, 1976.
- *A Ciência do Direito*, São Paulo, 1977.
- *A noção de norma jurídica na obra de Miguel Reale*, in "Ciência e Cultura", vol. 26, São Paulo, 1974.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Derecho en la aventura europea de la libertad*, Reus, Madrid, 1987.
- *Sociología del Derecho*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1965; 2ª ed. Tecnos, Madrid, 1967
- *Introducción al Derecho*, Servicio de publicaciones de la Facultad de Filosofía del Derecho, Universidad Complutense, 1991.
- *Curso de Sociología del Derecho*, Revista de Derecho privado, Madrid, 1967.
- *Principios de Filosofía del Derecho*, Madrid, 1972.
- *Los griegos y el Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1962.

SARTRE, J.P., *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943.
- *El Existencialismo es un humanismo*, Ed. Sur, 3ª ed., Buenos Aires, 1973.

SAUER, W., *Juristiche Methodenlehre*, Stuttgart, 1940..
- *Lehrbuch der Rechts und Sozialphilosophie*, Berlín, 1929 (Hay trad. cast. de Legaz y Lacambra, *Filosofía jurídica y social*, 1933).
- *Juristische Elementarlehre*, Basilea, 1944.

SAVIGNY, F.C., *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la Ciencia del Derecho*, en *La codificación: Una controversia programática basada en las obras de Thibaut y Savigny*, de J., Stern, trad. cast., Aguilar, Madrid, 1970.
- *La ciencia del Derecho*, Losada, Buenos Aires, 1949.

SCHELER, M., *Etica*, trad. Rodríguez Sanz, Madrid, 1941; Buenos Aires, 1948.
- *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, 1942.
- *Sociología del Saber*, Madrid, 1935.

STAMMLER, R., *Economía y Derecho según la concepción materialista de la Historia: Una investigación filosófico-social* (trad. esp. W. Roces), Reus, Madrid, 1929.
-*Tratado de Filosofía del Derecho* (trad. esp. W. Roces), Reus, Madrid, 1930.
- *La génesis del Derecho* (trad. esp. W. Roces), Reus, Madrid, 1925.
-*Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlín und Leipzig, 1923.

STEFANINI, L., *Personalismo filosófico*, Morcellianc, Brescia, 1962.

STELA, G., *I giuristi di Husserl: L'interpretazione fenomenologice del Diritto*, Dott. A. Giuffre, Milano, 1990.

STERN, J., *La Codificación: Una controversia programática basada en las obras de Thibaut y Savigny*, Aguilar, Madrid, 1970.

STERN, A., *La Filosofía de la Historia y el problema de los Valores*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Esbozo de un universo personal*, Narcea, Madrid, 1975.
- *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1967.

THIBAUT, *Sobre la necesidad de un Derecho civil general para Alemania(1814)*, trad, en "La Codificación: Una controversia programática", de J. Stern, trad. cast., Aguilar, Madrid, 1970.

TRIGEAUD, J.M.,*Humanisme de la liberté et Philosophie de la Justice*, Bordeaux, T. I, 1985; T. II, 1990.
- *L'unité de l'experience des valeurs morales et juridiques d'après la philosophie rosminienne*, "Rev. Inter. di Fil. del Dir.", IV, Serie LXVI, Enero/Marzo 1989.

URDANOZ, T., *Historia de la Filosofía*, Vol. IV "Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo, B.A.C., Madrid, 1975.
- Vol. VI "Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo, B.A.C., 1988.

VANNI, I., *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Bolonia, 1904.

VITA, L.W., *A filosofia comtemporânea de São Paulo*, Instituto Bralileiro de Filosofia, São Paulo, 1969.
- *Tríptico de Ideas*, São Paulo, 1967.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosóphicus*, trad. cast. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973.