

UNIDAD DEL SABER JURIDICO Y FUNDAMENTO ONTOLOGICO DEL DERECHO*

Francesco d'Agostino

La crisis de la unidad del saber

En el dinamismo de todo sistema cultural asistimos con frecuencia a un fenómeno característico: el desinterés generalizado que envuelve súbitamente un nudo conceptual, un problema que había logrado gastar las fuerzas de generaciones de estudiosos y que —de repente— es dejado de lado, hasta el punto que prácticamente ya no ocupa ningún sitio no ya sólo en las corrientes discusiones científicas, sino tampoco en la atención de los manuales, que representan, por decirlo de alguna forma, aquella forma de conglomerado de nociones en el cual perviven más que en cualquier otro lugar los esquemas mentales generales y dominantes de una disciplina. Parecidos fenómenos de olvido de los problemas pueden ser justificados, en una primera aproximación, porque se desvanece el problema mismo, como si fuera afectado por una disolución interna (lo mismo que el neopositivismo pensaba, de modo triunfalista, que hubiera ocurrido con la metafísica); pero en la mayoría de los casos, sin embargo, la causa de este fenómeno es más compleja y debe sustancialmente ser identificada en una especie de cansancio conceptual, que se petrifica alrededor de temas investigados por demasiado tiempo y con demasiado pocos resultados y que origina entre los estudiosos una especie de acuerdo

* Comunicación presentada a las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social, celebradas en Pamplona los días 6 y 7 de febrero de 1981. Traducción de Claudio Basevi.

táctico para suspender el debate, hasta que no se vuelva a tener la capacidad de pensar algo nuevo y no lo ya consabido y conocido.

Desde luego algo parecido a lo que acabo de intentar describir ha pasado con el problema —que hasta no hace muchas décadas se consideraba actualísimo— de la *unidad del saber* y en particular, por lo que más de cerca nos afecta, con la unidad del saber jurídico. Todos los que meditan sobre las características del saber contemporáneo (también y sobre todo científico) procuran evitar apresuradamente este tema de discusión, como si estuvieran convencidos de que es aplazable, para no decir irrelevante. Pero tal postura origina tal vez más problemas de los que pueda resolver; y no sólo por el hecho —de por sí ya esencial— de que no se dé un saber que no sea unitario, sino también por la constatación inopugnable de que toda la ciencia moderna (o, si se prefiere toda la ciencia sin más) se ha constituido sobre el supuesto cimiento de la unitariedad, transparencia y precisión en los métodos, que son todos caracteres que remiten necesariamente a una postura gnoseológica básicamente homogénea, que es precisamente aquello que en el lenguaje corriente se llama hábito científico. Sin embargo, hoy por hoy, la unidad de la ciencia es poco más que un dogma repetido cansinamente, al cual no logran otorgar solidez y credibilidad las reacciones, con frecuencia históricas, de los científicos contra las tesis anarquistas de Feyerabend (1975), tesis que parecen arrancar a su ciencia aquella garantía de certidumbre sobre la cual la entera ciencia moderna ha levantado su edificio. El hecho es que, desde que ha sido terminantemente aclarado que el contexto de la justificación de las afirmaciones científicas es algo radicalmente separado del contexto del descubrimiento científico (Girollo-Mondadori, 1980, 163), es imposible negar que el saber científico ya no descansa sólo sobre la «razón» científica. Esto es lo mismo que decir que intuición y conceptualización pertenecen con igual derecho al universo lógico de la ciencia, aunque sigan caminos distintos. Pero lo importante es que, mientras la conceptualización puede ser unificada (aún más se puede decir que existe precisamente para ser unificada), la intuición, en cambio, no; el «principio de tolerancia» de Carnap (1934, parág. 17) aunque pueda unificar en una perspectiva meta-metodológica las diversas, y aún si se quiere en lucha entre sí, metodologías, no puede pretender en absoluto afectar a la intuición, la cual, si posee una *lógica* propia, la posee sólo en sentido de una lógica de antífrasis, porque se trata de una lógica que no puede ser comunicada lógicamente. Esto quiere decir que es imposible volver a recorrer el itinerario mental que condujo al nacimiento de una intuición, con la única esperanza de que baste este procedimiento para producir necesaria o eventualmente una nueva y diversa intui-

ción. El hecho es que ha llegado ya el momento en que los principios metodológicos de la ciencia deben abandonar necesariamente la pretensión —si alguna vez realmente la tuvieron— de ponerse como premisas para la actuación de un científico; «ellos constituyen más bien el *habitus*, en sentido aristotélico, del científico; y el *habitus* se consigue obrando, pero no es algo 'obrado' ni un hecho» (Mathieu 1964, 57). En definitiva, la unidad del saber, que obviamente no existe en el nivel operativo de la sola ciencia, tampoco puede residir en el nivel meta-operativo.

Frente a esos resultados desesperantes, uno no debe asombrarse si el tema de la unificación del saber haya sido paulatinamente orillado, sin clamores, sobre todo por el movimiento neo-positivista que lo había patrocinado tanto, con un fin principalmente anti-filosófico; la suspensión de la iniciativa promovida y dirigida por Neurath (1938) de publicar una «Enciclopedia de la ciencia unificada» —véanse al respecto las oportunas noticias de Scarpelli (1950)— ha tenido lugar en medio de una especie de silencio sonrojado, que, sin embargo, consiguió más complicidad de lo que hubiera sido lícito esperar, si se considera el triunfalismo del comienzo (Morris, 1962). Tampoco se puede decir que la sustitución del tema de la unidad de las ciencias por el otro (aparentemente más diestro) de la interdisciplinariedad del trabajo científico (tema que se ha transformado, en estos últimos años, casi en un slogan) consiga realmente hacer adelantar nuestro problema. Como bien señaló Mathieu (1972, 20) «el problema de la investigación interdisciplinar es un aspecto concreto del problema de la unidad del saber; pero no de una unidad que abarque los conocimientos ya adquiridos, sino de una unidad que condicione su adquisición». Lo de la interdisciplinariedad aparece, en definitiva, como un mito nacido para ocultar, ni siquiera demasiado bien, la crisis que sufre otro mito: el de la unidad de la ciencia, *en cuanto ciencia*.

Tendencias unificacionistas en la jurisprudencia: el jusnaturalismo moderno

Análogas consideraciones tendríamos que hacer a propósito de la jurisprudencia, por lo menos si se toma en consideración aquel período decisivo de su historia, que va desde el comienzo de la época moderna hasta nuestros días. Los dos grandes modelos que se han dado el relevo, el justanaturalismo moderno y el juspositivismo, han tenido ambos, a pesar de las apariencias, una aspiración común: la de edificar un saber jurídico unitario, que no desmerezca frente al método de los ciencias en sentido estricto y que permita lograr los

mismos excelentes resultados. Si nos situamos en esta perspectiva, no tenemos sino que amontonar analogías. Grocio es contemporáneo de Galileo y su revolución (conceptual) contra el principio de autoridad del derecho divino corresponde perfectamente a los postulados anti-aristotélicos propios del galileísmo. Son comunes a Galileo y Grocio los dos principios fundamentales: el de la *autonomía* del saber humano por un lado, y por otro el espíritu de edificar un sistema; estos caracteres quedarán como propiedad de toda la ciencia moderna, inclusive jurídica, hasta nuestros días, así como el insistente recurso a la razón, es decir a la posibilidad de construir con su ayuda un sistema riguroso de conocimientos. Resulta prácticamente ya comprobado que la noción de ley de la naturaleza nace sólo con la primera revolución científica y que juristas y científicos tienen iguales títulos para emplearla. Cuando Pufendorf recrimina a Aristóteles, achacándole la responsabilidad de la perjudicial separación entre ciencias matemáticas y ciencias morales, habla en nombre de la unidad metodológica del saber. Así como luego Kelsen hará una distinción entre ciencias del ser y ciencias del deber ser, siempre sin embargo en el interior de la categoría única del saber real —es decir el saber científico—, así Pufendorf distingue los entes físicos, objeto de las ciencias de la naturaleza, y los entes morales, objeto de las ciencias que hoy llamaríamos «humanas» (Denzer, 1972, 67), pero suponiendo en ambos casos que la razón tiene la posibilidad de apoderarse conceptualmente de estos *entia*.

Ni el jusnaturalismo moderno, ni el juspositivismo logran solucionar de modo satisfactorio al problema de la unidad del saber jurídico. Ambos, aunque de modo distinto, procuran alcanzar con todo el deseo este resultado, pero cuanto mayor es la coherencia con que lo persiguen, tanto más fallan en dar en la diana. Aún más, casi se puede decir que su último resultado es una especie de alienación en el saber: es decir una unificación que —aunque conseguida— se coloca lejos del hombre y no puede ser dominada por él. ¿Cuál es, pues, el fin logrado por el racionalismo jurídico? En su afán para abarcar la totalidad de los datos naturales, desemboca en aquella especie de paradójica catástrofe del saber que es el enciclopedismo. Hegel (1830, § 16) había acertado: el enciclopedismo es un fenómeno típico de la conciencia infeliz, porque allí el saber es ciertamente coleccionado y unificado, pero fuera del alcance de lo que un individuo singular puede globalmente conocer; éste puede sí echar mano de él, pero no lo puede poseer como suyo. De esto proviene en primer lugar, aunque no solamente, que sea intrínsecamente contradictorio desde el punto de vista conceptual todo proyecto enciclopédico que quiera presentarse, además que como simple ayuda práctica y

nocional, también y principalmente como momento de unificación del saber. En este sentido vale la pena volver a leer las críticas todavía actuales que Filomusi Guelfi —1873 y 1876— dirigió a los proyectos de una *Enciclopedia jurídica*, en boga en el siglo pasado sobre todo en el mundo cultural alemán: Thibaut 1797, Pütter 1846, Friedländer 1847, Ahrens 1855, Arndts 1860, Gareis 1887. Pero la consecuencia más importante es que del enciclopedismo viene la tendencia —prácticamente irrefrenable— hacia la desintegración utilitarista del saber. De ella tenemos, por ejemplo, una muestra tan evidente como indiscutible en Diderot (1753), que Cotta (1972) evidenció muy bien. Tal desintegración niega precisamente el punto de partida de la ilustración enciclopedista: no se trata ya de unificar y reunir *todo* el saber, sino sólo lo que resulta útil y provechoso. La alienación, por tanto, en el sentido que Hegel da a esta palabra, no consiste ya sólo en que el saber enciclopédico es extrínseco al sujeto, sino también, y principalmente, en que resulta contradictorio ese mismo saber que, para autolimitarse con vistas a lo útil, necesita tomar como punto de partida un concepto puramente teórico, y por tanto de por sí no utilitarista, acerca de lo que es útil y de lo que no lo es.

*Tendencias unificacionistas en la jurisprudencia:
el juspositivismo*

Resultado exactamente análogo y coherente logró el positivismo jurídico, aún considerando la multiplicidad de sus manifestaciones. El juspositivismo, que encuentra en el mito de la codificación su forma más acabada, es ciertamente promovido por un profundo anhelo de unificar la jurisprudencia, como bien demuestra lo que Lombardi Vallauri (1978) llama el doble postulado del legalismo («la ley es todo el derecho, toda la ley es derecho»). Pero no vale la pena detenerse mucho en la fragilidad de un juspositivismo que multiplica los códigos, puesto que sobran los argumentos para demostrar su falsedad. Por otro lado hace falta tener en cuenta que la proliferación de leyes especiales ya quebrantó la primacía del código, hasta tal punto que alguien pudo afirmar que «el orden jurídico ya no coincide con un sistema sólo de normas... el código civil es *uno de los sistemas* que constituyen el gran universo del derecho privado» (Irti, 1979, 72). Ahora bien, es cierto que los positivistas buscan poner a salvo el sistema acudiendo a la Constitución como garantía de la unidad de lo que ya es un polisistema, pero al hacer esto suponen como probado lo que en cambio queda por demostrar, es decir la

exactitud científica de la reducción del derecho privado a derecho público, en base a la consideración (estrictamente formal) no sólo del fundamento de su validez (cosa que de todos modos queda todavía cuestionable), sino también del fundamento de su lógica propia (que es, sin embargo, algo relativo al contenido), fundamento que vendría eventualmente de los principios constitucionales materiales. Todo esto además es acompañado por una curiosa falta de sensibilidad por la realidad específicamente dicotómica de la dialéctica público-privado, que hasta un autor como Bobbio (1974), desde luego no hostil al juspositivismo, consideró tan cargada de significación propia que la calificó como la «gran dicotomía» por antonomasia.

El juspositivismo, sin embargo, no logra tampoco salvarse más ariosamente pasando de una fase genérica, codicística y de contenidos, a otra, más refinada, de tipo lógico-formal. Además de las agudas críticas de Lombardi (1967 y 1978), que disuelven el logicismo desde su interior porque demuestran que es inevitable el momento político en la actividad del intérprete y del jurista; además de la evidente imposibilidad por parte del formulismo no sólo de criticar con eficacia las restantes teorías generales del derecho, sino también de anexionarlas (Cotta, 1979, 48-53), queda —aún concediendo todo lo demás— que el conocimiento proporcionado por una unificación estrictamente formal sigue siendo todavía extrínseco, así como es extrínseco, más en general, el plan global de cualquier metodología formalista. Una forma que no está en relación con un contenido propio, aunque otorgue un conocimiento, lo otorga de tipo peculiar; se trata en efecto de un *saber hacer*, que sin embargo no pone en discusión el hacer en sí (y sus buenas razones). Muchos científicos modernos, deslumbrados por el pragmatismo, opinan que el «saber hacer» soluciona el problema del saber como tal; pero quien logra levantar la mirada por encima de la simple praxis, detecta enseguida que entre medios (científicos) y fines (ideológicos) no existe en absoluto aquella indiferencia que es postulada por el pragmatismo, sino más bien la relación que Hegel caracterizó con tanta claridad (1821, § 140) al decir que el fin no justifica, sino *específica* los medios. Kelsen, en otras palabras, quiso unificar no el saber jurídico, sino sólo el hacer; no proporcionar una teoría de la justicia, sino sólo una teoría (unitaria) de la validez, reduciendo, por tanto, el derecho a una técnica de la organización social, dejando por otro lado sin explicar cómo una técnica pueda ser empleada de modo indiscriminado al servicio de una estructura que se pueda proponer una finalidad cualquiera. Kelsen, en realidad, llegó a estar en contradicción consigo mismo precisamente en este punto capital, cuando subrayó

que, si se mira bien, el Derecho es sólo un medio, y eso es cierto, pero *específico*, para un fin *específico*, que consiste en promover la paz (Kelsen, 1345, 21); y aunque se tenga la impresión que haya dado marcha atrás en algunas obras posteriores (Kelsen 1960, 40), queda a pesar de todo fuera de duda que hay una incoherencia en el sistema, como señalaron con una benignidad hasta exagerada algunos comentaristas (Bobbio, 1977, 67-68), incoherencia que hay que atribuir en cambio con toda claridad a los principios que antes hemos examinado: si la unificación formal no supone la unificación del saber, el instrumento no puede ser separado del fin buscado por el agente, o —para ceñirnos al ámbito de nuestra consideración— el Derecho resulta ser una ordenación de instrumentos que no se distingue de la estructura política que la utiliza. En este punto insistió de modo especial Cotta (1974, 405).

Unidad como fundamento

La exigencia de la unidad del saber jurídico, por lo tanto, no es satisfecha por el juspositivismo mejor de lo que consiguiera el jusnaturalismo racionalista propio de la época moderna. Estos dos «enemigos-hermanos», como felizmente los definió Kaufmann (1979, 712), en que pueden muy bien resumirse todas las controversias relativas al saber jurídico de los últimos doscientos años, llegan a la postre a resultados muy parecidos, ya que no logran explicar el saber jurídico desde el punto de vista de su unidad. Hemos de registrar con toda conciencia este fracaso, porque es una indicación heurística y no simplemente un motivo para renunciar, de modo escéptico-empírico, a solucionar el problema, puesto que dicha renuncia no se limitaría a la abolición de la unidad sino que afectaría más bien al saber mismo. «Un saber aislado, por mucho que prolifere y se articule internamente, no sería un saber sino un no-saber. Sería una isla, que no encuentra colocación en ningún sitio del universo del saber, luego que no existe» (Mathieu, 1964, 58). Ahora bien, la indicación que se puede sacar de este doble fracaso es presumiblemente que tanto la primera como la segunda perspectiva de estudio del Derecho han llegado al límite de sus posibilidades en su desarrollo específico; un límite que no es tanto *de hecho*, y por tanto superable por parte de algún investigador más agudo y coherente, como *de principio* y, por tanto, no superable en cuanto tal por quien quede encerrado en aquellas perspectivas. Estas a su vez, como todos recuerdan, estaban unidas por el mismo afán de rigor metodológico, eran en prácticas homogéneas en la concesión del valor de ciencia a sus propias adqui-

siones. Brevemente: la unidad del saber jurídico no ha sido conseguida (ni probablemente puede conseguirse) en el interior de la ciencia jurídica, tanto de orientación jusnaturalista como de orientación juspositivista, porque la ciencia jurídica, como por otro lado cualquier otra disciplina científica, no puede dar razón de sí por sí misma: sus límites, sus posibilidades, su unidad residen fuera de ella.

En esto estriba el carácter esencial, más aún diría necesario, de la pregunta acerca del fundamento metafísico del Derecho, donde «metafísico» en mi opinión quiere decir en este caso, meta-científico, es decir tanto meta-jusnaturalista como meta-juspositivista. Se trata de una pregunta a la que el jurista llega al final, al término de su recorrido conceptual, mientras que en cambio es la que el filósofo encuentra enseguida, al comienzo de todo ulterior desarrollo filosófico; es una pregunta que de todos modos constituye el punto de unificación no sólo de cada una de las disciplinas jurídicas para que se unan entre sí; no sólo de las múltiples perspectivas jusnaturalistas, en el sentido amplio del término y no en el sentido limitado al jusnaturalismo racionalista, al cual hasta ahora hemos hecho referencia, en base a lo que oportunamente indicó Cotta (1970), sino también, más en general, de la misma ciencia con la filosofía del derecho.

La pregunta acerca del fundamento es una pregunta filosófica. Una simple afirmación no tiene como fin crear jerarquías, es decir, por ejemplo, afirmar que la filosofía es conocimiento del absoluto, mientras que la ciencia lo es de lo empírico, sino que su fin, mucho más relevante, es esclarecer el límite que atañe a la respuesta. Porque, si es verdad que la filosofía está caracterizada por la «primacía de la pregunta» como bellamente dijo Gadamer (1965, 418), ésto no quiere decir sino que la contestación será siempre *filosófica*: no nos podrá, pues, proporcionar la *sophia*, sino que nos mantendrá abiertos y orientados hacia ella. Hay un algo «sumamente sencillo», como dice Bergson (1911), que está presente en todo pensamiento filosófico y en que todo filósofo sigue pensando aún metido en toda la complejidad de unos sistemas más o menos densos y farragosos; ese algo llegamos a intuirlo, pero no es posible para nuestro entendimiento alcanzar su posesión ni lograr expresarlo con toda la unidad y sencillez que lo caracterizan. Esa imposibilidad señala el *límite cualitativo* de nuestro conocimiento y al mismo tiempo el único fundamento de la unidad de lo que sabemos: porque nuestro saber está *in fieri*, siempre en acto pero nunca plenamente actuado, ya que siempre vuelve a descomponer la unidad recién lograda en una multitud de nuevas y distintas perspectivas (Mathieu 1949).

Ontología y filosofía del Derecho

La posibilidad de unificar el saber descansa, pues, aunque parezca paradójico, en un *defecto de ser*, es decir en aquel estatuto particular que hace que el hombre sea un *Mangelwesen*, no sólo conforme la perspectiva bio-cultural de Gehlen (1940), sino también aquella, mucho más radical, de tipo ontológico que constituye, podríamos decir que desde siempre, el punto focal de toda especulación metafísica. Por otro lado, si no se diera este paradójico defecto, no se daría tampoco aquella desigualdad entre la realidad y su conocimiento que constituye el rasgo que más netamente separa el conocimiento humano del divino, puesto que en Dios las cosas son conocidas en el momento mismo de su creación. Además tampoco se daría, en el supuesto anterior, la posibilidad de pensar en una coexistencia, la cual no es otra cosa, si se mira bien, que una ejemplificación muy evidente de lo que se ha dicho acerca de la unificación del saber. En el hombre, en efecto, no hay un conocimiento unitario, ni considerando la suma de los individuos, es decir, acumulando los datos de modo cuantitativo, «enciclopédico», ni especulando y forjando con la abstracción un sujeto modélico, desvinculado del entramado y de las ataduras de la vida corriente; este conocimiento se da sólo si se admite que el problema del hombre es inagotable, según la antiquísima intuición de Heráclito: por mucho que andes, no alcanzarás las fronteras del alma (Diels 1934, 206). Esta inagotabilidad, sin embargo, no nos remite a un infinito, en el sentido positivo y cristiano del término, sino a la negatividad de la indeterminación; es decir al infinito como *apeiron*, según lo describió la mentalidad propiamente helénica que precisamente en Heráclito encontró una expresión sintomática. El coexistir, en cuyo interior nosotros percibimos la única posibilidad de una definición de hombre, es manifestación de aquel mismo defecto de ser que la infinitud, en el sentido griego de *apeiron*, del alma revela; allí está nuestro *status ontológico*, el único modo que poseemos de participar en el ser, de modo reflejo y derivado.

Es, por tanto, esta carencia ontológica —que se pone en evidencia en la realidad de la convivencia— la que nos da la clave del fundamento del Derecho. Porque no sólo no habría Derecho si faltara la convivencia, cosa que ya desde muy antiguo fue intuída al considerar que el Derecho no existía ni para los dioses ni para los animales, sino que tampoco se daría el Derecho si la coexistencia no se apoyara en esta situación de defecto en el ser que hace que el convivir sea un reto y un riesgo, al mismo tiempo que es evidentemente una necesidad absoluta e insalvable. La antropología cultural contem-

poránea, por su parte, por lo menos la más apercibida, ya puso en evidencia que bajo la lógica de la convivencia, de sus estructuras, de sus formas rituales, se oculta el miedo a la violencia primordial, que, siempre al acecho, haría imposible vivir precisamente la única posibilidad que el hombre tiene de sobrevivir: la coexistencia, como dijimos (Girard, 1972). Sólo a la filosofía, en cambio, le compete esclarecer definitivamente que el carácter antinómico del coexistir no posee, aún manteniendo una estructura con distintos niveles (Cotta 1979, 89-115), una forma empírica e históricamente condicionada (y por lo tanto superable), sino *estructural*. La esencia y la existencia coinciden en Dios: S. Tomás llamaba esta verdad *haec sublimis veritas* porque era el punto de intersección entre la verdad revelada por Dios y la verdad buscada por el filósofo (Gilson 1942); en el hombre en cambio están separadas: en este hecho duro e innegable se fundan —más allá del conocimiento subjetivo y consciente, más o menos mistificado, que los hombres y las filosofías tengan o den de él— se fundan, decíamos, todas las actividades prácticas median-tes las cuales los hombres procuran hacer posible su convivencia en distintos niveles.

Como muchas otras verdades filosóficas, ésta también parece difícil, no en el sentido de que sea conceptualmente ardua, sino en el sentido de que exige sencillez y paciencia por parte de quien quiere meditar sobre ella. Platón lo expresó de modo perfecto, cuando en el *Filebo* (15 d-17 a) representó a Sócrates mientras decía con toda fuerza una verdad «que es un sentimiento inmortal y sin mengua que pertenece al discurrir mismo de los hombres», verbigracia que «ya que las cosas que son vienen de la unidad y multiplicidad, aquellas cosas, que siempre han sido llamadas y serán llamadas cosas que son, llevan connaturalmente en sí lo finito y lo infinito». La dialéctica entre lo limitado y lo ilimitado, entre lo uno y lo múltiple, entre la simplicidad y la complejidad no puede ser resuelta por el hombre, porque quien la crea no es el hombre, que es más bien creado mediante ella, sino que son los dioses; aquellos dioses que en el pensamiento platónico, y más en general helénico, vemos precisamente que son las inteligencias coordinadoras del todo (*Filebo*, 28 e; *Gorgias*, 508 a-b) y pacificadoras de los contrastes. Al hombre no le compete solucionar esta dialéctica existencial, sino sólo gobernarla empleando instrumentos que, aún siendo humanos, no los pueden proporcionar los hombres. Aquí entiendo que reside el motivo profundo de que Platón acuda al mito y no al *logos* cuando describe acontecimientos fundacionales, como en el caso del Derecho, o cuando subraya aquellas estructuras de la existencia que son unos trascendentes de la coexistencia. El hecho de que *dike*, junto con el *aidós*,

haya sido donada a los hombres por Hermes (*Protágoras*, 316 b ss.), que el número, que, siendo sinónimo de medida, armonía, justicia, es lo que «asegura al hombre la posibilidad de una existencia estable y ordenada, alejándolo del equilibrio acrobático y peligroso entre la absoluta unidad y la absoluta multiplicidad» (*Zellini*, 1980, 25), alejándolo en otros términos de una reducción ontológica, que el número, digo, haya sido un don que hizo Prométeo (*Filebo*, 16 c) como de un «tesoro de sabiduría», no quiere decir que se trate de realidades sobrehumanas, sino al contrario que son realidades que constituyen lo humano, que los hombres deben respetar con su estructura, que deben custodiar precisamente como un don que les ha sido confiado, pero del cual no pueden disponer de modo ilimitado, porque no han sido sus creadores. Aquí se funden ontología y axiología: aquella indignación de Hesíodo contra los hombres de la edad del hierro, que encierran la justicia en la fuerza de su puño (*dike en jersí, Erga*, 192) y la sustraen de las manos de Zeus, del cual debería ser en cambio hija y servidora (*Theog.*, 902), representa bien no sólo un tema medular de la cultura clásica a lo largo de todo su desarrollo, sino también como Jaeger (1948) señaló con claridad, tal vez la misma piedra angular en la cual se apoya toda nuestra tradición occidental y la filosofía del Derecho.

Conclusión

¿Un fundamento ontológico como éste puede asegurar la unidad del saber jurídico? Aunque personalmente estoy convencido de que se puede contestar a esta pregunta de modo afirmativo, no se me oculta, sin embargo, que las reflexiones elaboradas hasta ahora están muy lejos de ser definitivas y que, al contrario, resultan, al menos en algunos puntos, aporéticas. La transformación de la ontología en sentido racionalista, que tuvo lugar al comienzo de la edad moderna, y luego la desintegración misma de las categorías ontológicas clásicas cuando sobrevino el idealismo, no permiten una vuelta ingenua a los temas de la metafísica clásica, sin examinar antes por lo menos el por qué la metafísica entró en crisis en el ámbito del pensamiento occidental. Este interrogante, como es evidente, no puede ser estudiado aquí. Pero algo sí se puede decir en relación con el argumento del cual partimos, la unidad del saber jurídico, al querer sacar unas conclusiones. El haber abandonado el fundamento ontológico del saber no ayudó en absoluto la causa de su unidad. La tesis típica del neopositivismo, y en general de toda la «modernidad», en base a la cual la «filosofía nada tiene que hacer en el terreno

del conocimiento» (Scarpelli, 1950, 283) en vez que conducir a la unificación ha llevado a la Babel lingüística, metodológica, conceptual más grande que la «república de los científicos», empleando una frase muy querida por Neurath, nunca haya conocido. Ahora bien, como agudamente intuyó Enrico Castelli (1972, 160), «la confusión de Babel es una *gracia* divina y no una *desgracia*» porque, y en tanto en cuanto, es una liberación del «único lenguaje», del pretendido «acuerdo sobre el discurso unitario». El fracaso de la unificación del saber apoyada en una base científica de tipo unívoco resulta ser, por tanto, la única argumentación, desde un punto de vista aristotélico, para defender la validez de la consideración ontológica. En efecto, no es posible dar propiamente una demostración del ser, ya que el ser es el fundamento de toda demostración siguiente. El fundamento ontológico del Derecho se apoya en el argumento de que han fracasado, es decir, se han rebatido a sí mismos, los fundamentos racionalistas, positivistas y en definitiva subjetivistas del mismo Derecho.

En consecuencia, y en segundo lugar, el fundamento ontológico del Derecho no proporciona (ni quiere proporcionar) ninguna garantía cara a la edificación de un lenguaje jurídico único: no está dirigido a esto. La unidad que el fundamento otorga al saber jurídico es absolutamente análoga a la unidad que, según el mito platónico, el número, don de Prometeo, proporciona a la aritmética, al cálculo: los hombres tienen una grandísima libertad para calcular, con tal que «no multipliquen al azar», ni «multipliquen más rápido o más despacio de lo debido» a causa del olvido o de la ignorancia «de lo que está en medio entre el uno y lo infinito» (*Filebo*, 17 a). Estas perspectivas, lejos de remitirnos sólo a una concepción calculadora y, en último término, utilitarista de la justicia, como de algo hecho sólo de proporciones y medidas, según la idea que Bergson (1932, 72-74) atribuía al mundo griego y a Platón en concreto, aluden más bien al *status* del hombre con toda su paradoja, por ser el *status* de quien ciertamente posee unas artes, pero no las domina del todo, porque no tiene la capacidad de fundarlas. La unidad que el hombre puede comunicar al saber jurídico, en base a la perspectiva ontológica, es totalmente análoga a la que puede comunicar mediante el cálculo al mundo de las cosas, reduciéndolo a su sola dimensión cuantitativa; es ésta una unidad que posee un sesgo *particular*, considera un aspecto de la realidad, sin agotarla. La idea de justicia no incluye en sí ni agota la complejidad ineliminable de las relaciones intersubjetivas, cosa en la cual Bergson tenía perfecta razón sin que, por esto, Platón pensara desde luego de modo distinto; nos permite, sin embargo, *unificarlas*, por lo menos por un instante, calándolas en sus

categorías propias y manteniendo la expectativa de que la dinámica de la existencia haga brotar, con la misma parcialidad y esporadicidad, otras dimensiones en el ritmo circular de la praxis.

BIBLIOGRAFIA

- AHRENS, S. (1855), *Juristische Encyclopädie, oder organische Darstellung der Rechts- und Staatswissenschaft*, Wien, Gerald, trad. it. de Eisner e Marengi, Milano e Verona, Civelli 1856.
- ARNDTS VON ARNESBERG, L. (1860), *Juristische Encyclopädie und Methodologie*, Stuttgart, Cotta, 9.^a ed. de E. Gruber, 1895.
- BERGSON, H. (1911), *L'intuition philosophique*, in BERGSON, *La pensée et le mouvant*. Essais et conférences, Paris, Félix Alcan, 1934⁴, 135-162.
- BERGSON, H. (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan, trad. it. de M. Vinciguerra, Milano, Edizioni di Comunità, 1950.
- BOBBIO, N. (1974), *La grande dicotomia*, en «Studi Esposito», Padova, Cedam, 2187-200, ahora también en BOBBIO, *Dalla struttura alla funzione*, Nuovi studi di teoria del diritto, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, 145-164.
- BOBBIO, N. (1977), *Verso una teoria funzionalistica del diritto*, en BOBBIO, *Dalla struttura alla funzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, 63-88.
- CARNAP, R. (1934), *Die logische Syntax der Sprache*, Wien, trad. it. de A. Pasquinelli, Milano 1961.
- CASTELLI, E. (1972), *La critica della demitizzazione*, Padova, Cedam.
- COTTA, S. (1970), *Giusnaturalismo*, en «Enciclopedia del Diritto», vol. XIX, Milano Giuffrè, 510-524.
- COTTA, S. (1972), *Uomo e natura*, en *L'uomo e l'ambiente*. Atti del XXII Convegno di Studio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani, Milano, Giuffrè.
- COTTA, S. (1974), *Ha il diritto una funzione propria?* Linee di un'analisi onto-fenomenologica, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LI, 398-412.
- COTTA, S. (1979), *Prospettive di filosofia del diritto*, 3.^a ed., revisada y ampliada, Torino, Giappichelli.
- DENZER, H. (1972), *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München, C. H. Beck.
- DIDEROT, D. (1753), *De l'interprétation de la nature*, trad. it. de P. Rossi, Milano, Feltrinelli, 1963, 119-169.
- DIELS KRANZ (1934), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1966¹², trad. it., Bari, Laterza 1969, vol. I.
- FEYERABEND, P. K. (1975), *Against Method*. Outline of an anarchistic theory of knowledge, trad. it. de L. Sosio, Milano, Feltrinelli 1979.
- FILOMUSI GUELFI, F. (1873), *Enciclopedia giuridica*, Napoli, Jovene, 1917⁷.
- FILOMUSI GUELFI, F., (1876), *Del concetto della Enciclopedia Giuridica*, en *Lezioni e saggi di filosofia del diritto*, ed. par. G. Del Vecchio, Milano, Giuffrè, 1949, 153-180.
- FRIEDLANDER (1847), *Juristische Encyclopädie oder System der Rechtswissenschaft*, Heidelberg, Groos.
- GADAMER, H. G. (1965), *Wahrheit und metode*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), trad. it. de G. Vattimo, Milano, Fratelli Fabbri editori, 1972.
- GAREIS K., VON (1887), *Rechtszyklopädie und Methodologie, als Einleitung in die Rechtswissenschaft*, Giessen, Roth, 5.^a ed. de C. Wenger, 1920.
- GEHLEN, A. (1940), *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1966⁸.

- GILSON, E. (1942), *Le Thomisme*. Introduction à la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1942⁴.
- GIORELLO/MONDADORI (1980), *Metafisica*, en «Enciclopedia», vol. IX, Torino, Einaudi, 160-188.
- GIRARD, R. (1972), *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, trad. it. de O. Fatica e E. Czerkl, Milano, Adelphi, 1980.
- HEGEL, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. y comentario en 6 vols., por K. H. Ilting, vol. II, Stuttgart/Bad Canstatt Frommann-Holzboog 1974; trad. it. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1954.
- HEGEL, G. W. F. (1830), *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, im Grundrisse, Heidelberg, Verwaltung des Oswaldschen Verlags, 3.^a ed.; trad. it. de B. Croce, Bari, Laterza, 1907, 1963⁴.
- IRTI, N. (1979), *L'età della decodificazione*, Milano, Giuffrè.
- JAEGER, W. (1948), *Elogio del diritto*, trad. it. di E. Ruffini, en «Rivista italiana per le Scienze giuridiche», 55, 1948, 1-33.
- KAUFMANN, A., (1973), *Dal giusnaturalismo e dal positivismo giuridico all'ermeneutica*, trad. it. de A. Bixio, en «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», 50, 1973, 712-722.
- KELSEN, H. (1945), *General Theory of law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), trad. it. de S. Cotta e G. Treves, Milano, Edizioni di Comunità, 1952.
- KELSEN, H. (1960), *Reine Rechtslehre*. Wien, Deuticke, trad. it. de M. G. Losano, Torino, Einaudi, 1966.
- LOMBARDI, L. (1967), *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano, Giuffrè.
- LOMBARDI VALLAURI, L. (1978), *Corso di filosofia del diritto*, ed. prov., Padova, Cedam.
- MATHIEU, V. (1949), *Limitazione qualitativa della conoscenza umana*, Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia.
- MATHIEU, V. (1964), *Dall'unità all'unificazione*, en AA.VV., *L'unificazione del sapere*, Firenze, Sansoni, 1964, 41-62.
- MATHIEU, V. (1972), *Significato, metodo e prospettive della ricerca interdisciplinare*, en *L'interpretazione dei fenomeni della vita*, dir. par. V. Cappelletti, Bologna, Il Mulino.
- MORRIS, C. (1962), *On the history of International Encyclopedia of Unified Science*, in *Logic and Language*. Studies dedicated to Prof. R. Carnap, Stuttgart, Dordrecht, 1962, 242-246.
- NEURATH, O. (1938), *International Encyclopedia of Unified Sciences*, Chicago University Press.
- PÜTTER, K. TH. (1846), *Der Inbegriff der Rechtswissenschaft oder Juristische Encyclopädie und Methodologie*, Berlin, Verlag G. Reimer.
- SCARPELLI, U. (1950), *L'unità della scienza nella «International Encyclopedia of Unified Science»*, en «Rivista di Filosofia», XLI, 280-297.
- THIEBAUT, A. F. J. (1797), *Juristische Encyclopädie und Methodologie*, Altona, Hammerich.
- ZELLINI, P. (1980), *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi.