

Después de delimitar el obstáculo principal —la distinción que trazaron entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la historia Dilthey, Max Weber o Spranger, y que se perpetúa entre las ciencias físico-matemáticas e histórico-culturales, Miguel Reale intenta superarlo, centrando la atención de lo dinámico en el concepto de la cultura. Esta, en lugar de reducirse a «un patrimonio de bienes que el hombre acumula a través de la historia», es efectivamente también «la actividad misma del hombre en cuanto específicamente humana, la manera de ser, de vivir, de comportarse, en una palabra, la conducta social». Factor e ilustración de este dinamismo es el valor, «problema central» de la filosofía. Si es evidente que los valores no se subsumen ni al rango de los objetos naturales, su pertenencia al de los ideales tampoco aparece demostrable. Coinciden con estos parcialmente cuando se manifiestan como aespaciales y atemporales, pero no son independientes de dichas dimensiones, porque «se conciben solamente en función de algo existente, es decir, de las cosas valiosas», sin tener en cuenta su no-cuantificabilidad en comparación con los objetos ideales. Imposible definirlo sino tautológicamente —«el valor es lo que vale»— valer se nos da, junto con *ser*, como una de las «dos categorías fundamentales, de las dos posiciones primordiales ante la realidad. O vemos las cosas en tanto que ellas *son*, o las vemos en tanto que valen; y porque valen, deben ser», concluye Miguel Reale. Pero —y en este punto se separa la visión realena de la de la Escuela de Baden— los valores no son plenamente asimilables a los objetos culturales. Incumbe a la cultura un papel de «elemento integrante, inconcebible sin la correlación *ser deber-ser*; si apunta una referibilidad constante a lo que es natural en el mundo de los valores, no es menos cierto que sin ella la naturaleza carecería de significación y los valores mismos no serían posibles»³⁵.

A esta bipolaridad se añaden otros rasgos característicos: la implicación —porque los valores se implican no solamente entre ellos, sino con los hechos (como la condición de su realizabilidad)—, la ya mencionada referibilidad e incomensurabilidad, la preferibilidad —dado que «nuestra vida no es espiritualmente sino una vivencia perpetua de valores»—³⁶ y graduación jerárquica, que significa la posibilidad-hábito social de establecer una tabla de valores. El hombre aparece «como valor o fuente de la experiencia axiológica» en tanto que su espíritu «se proyecta sobre la naturaleza, dándole una nueva dimensión»— los valores; «el mundo del *deber ser* desemboca a su vez, a través de una objetivación histórica, en «el mundo histórico-cultural o de los «objetos culturales» que se distinguen «por ser en cuanto deben ser». De la relación de polaridad e implicación entre el valor y la realidad (que se implican recíprocamente sin ser por lo tanto reductibles el uno al otro) —que caracteriza este mundo imprimiéndole

³⁵ Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, vol. 1, São Paulo, Saraiva, 1962, 3.^a ed., págs. 199, 23, 33, 167-169.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 171. «Vivir es tomar posición frente a los valores e integrarlos en nuestro «mundo» perfeccionando nuestra personalidad en la medida en la que otorgamos valor a las cosas, a otros hombres, a nosotros mismos. Solamente el hombre es capaz de valores y solamente a causa del hombre la realidad axiológica es posible» (*ibíd.*).

«un desarrollo dialéctico»— se pueden deducir otras especificaciones de los valores, a saber: su realizabilidad e inagotabilidad. El «historicismo axiológico» equivale después a una concepción «según la cual los valores no son solamente factores éticos (capaces de esclarecernos sobre el sentido de la experiencia histórica del hombre), sino también elementos *constitutivos* de esta misma experiencia»³⁷.

Al devolver este esquema interpretador a su punto de partida, aplicándolo al examen filosófico del derecho—«fuerza primordial de siempre, anhelada composición social de valores»—³⁸, Miguel Reale llega a enunciar su internacionalmente conocida teoría tridimensional del derecho: de la polaridad en el plano ético, y a la cual corresponde la del plano gnoseológico³⁹, que, como ya fue dicho, «se resuelve en un proceso dialéctico unitario de implicación y polaridad», se puede inferir «la *polaridad* entre teoría y práctica» y más— la «unidad dialéctica del espíritu». Una de las «siempre renovadas experiencias de valores» que constituyen el devenir histórico, pertenece al derecho, que «es tridimensional, como todo lo que es cultural, como *tensión* entre *factum* y *valor*, tensión que se expresa en la objetividad de las normas». Desde el punto de vista de la tridimensionalidad, las normas jurídicas se consideran como «una *toma de posición opcional* y *constitutiva* de parte del hombre, en vista del hecho y según criterios de *valor* irreductibles al plano de la facticidad. La norma es pues síntesis superadora que no traduce un derecho ideal o más perfecto, sino solamente el derecho *positivo* o *positivable*, en función de *valoraciones* prevalentes en un medio social dado»⁴⁰.

³⁷ Ibid., págs. 172, 185-186.

³³ Ibid., pág. 17a

³⁹ Cfr. *ibid.*, págs. 24 y ss.

⁴⁰ Op. cit., vol. II, págs. 634-635. «Considerándolo todo, en la concepción tridimensional dialéctico-integrante del derecho —la cual corresponde a mi pensamiento— la norma jurídica. 1) señala un momento conclusivo, pero particular, dado que se halla insertada en un *processus* siempre abierto al advenimiento de nuevos hechos y nuevas valoraciones; 2) no tiene significación en sí

misma, como un dato matemático, es decir abstraída de la experiencia (normativismo abstracto), sino que vale en la funcionalidad de los momentos que condicionan su eficacia (normativismo concreto); 3) engloba una previa toma de posición opcional, es decir una decisión de parte del Poder, trátese de un órgano constitucionalmente predispuesto a la emanación de las reglas de Derecho o del Poder difuso en el cuerpo social, como ocurre en la hipótesis de

las normas jurídicas habituales; 4) no puede ser interpretada y aplicada como simple proposición lógica; su estructura lógico-formal es soporte de significaciones estimativas y presupone una permanente referibilidad al plano fáctico; 5) posee una cierta elasticidad capaz de atender, en mayor o menor grado, las variaciones fáctico-axiológicas. Cuando tal elasticidad pasa a ser incompatible con las mutaciones ocurridas en el medio social, se impone la

revocación o la derogación de la norma en pro de otra, más adecuada.

Estas aserciones quieren decir que la norma jurídica sufre una alteración semántica a pesar de la inalterabilidad formal de su enunciación o la permanencia de su ropaje verbal: la semántica jurídica. (*ibid.*, pág. 636) Cfr. también Miguel Reale, «*Meditações sobre a experiência ética*», in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 68/1967, pág. 397, y *Memórias*, I, págs. 154-155, 311.

Al llegar al término de su *Filosofía del derecho* el autor se da cuenta de que la tarea emprendida no está, ni de lejos, terminada. He aquí sus palabras: «A mi modo de ver, es a través de la *dialéctica de la polaridad* como será posible restablecer la coimplicación entre la «experiencia gnoseológica» y la «experiencia ética» reclamada por la unidad fundamental del espíritu»⁴¹. Tarea que intentó cumplir esencialmente en su libro (que considera él mismo como su «obra capital») *Experiencia y cultura* (1977), con un subtítulo significativo: «Para la fundamentación de una teoría general de la experiencia», y que se nos presenta, pues, como ensayo para captar la realidad «en su integralidad», es decir «investigarla en sí misma y en función de los fines que emanan de ella o con ella se correlacionan en una unidad dinámica, pero sin abandonar las fuentes ordenadoras de la subjetividad»⁴², o, en otras palabras, una puesta en relieve de la tesis «que una teoría del hombre y una teoría de la ciencia deben ir juntas en virtud de la correlación existente entre *imago mundi e imago hominis*, entre experiencia y cultura», lo que debería desembocar en «la elaboración de una *teoría de la conciencia* que fuera, al mismo tiempo, *teoría de la ciencia y de la experiencia*»⁴³.

Sin poder analizar aquí en profundidad esta obra y resaltar toda su riqueza inventiva, expositiva y sugestiva⁴⁴, me limitaré a enumerar unos resultados, pasos importantes en la progresión hacia la meta indicada.

Miguel Reale parte de «una revisión de los presupuestos del criticismo y del neocriticismo» para buscar una teoría del conocimiento que iría más allá del comentario o generalización de los alcances científicos, y que, dándonos cuenta de ellos, nos revelaría «la significación real de la *Ciencia para el Hombre*»; teoría que no puede apoyarse sino sobre «un criticismo dinámico, abierto y plurivalente». Su expresión es ontognoseología (ya mencionada pero no desarrollada en la *Filosofía del derecho*, cfr. cap. IV) que retoma de Husserl su concepto de «intencionalidad como sentido vectorial del espíritu» para insertarlo en el esquema del proceso dialéctico del conocimiento en el cual el sujeto y el objeto «se implican recíprocamente», al mismo tiempo que entre ellos se «establece una tensión pluridimensional», es decir un proceso siempre activo y creador. El sujeto se proyecta intencionalmente en algo objetivo para captarlo, pero no puede hacerlo sin que este algo ya sea previamente de cierta manera, ónticamente estructurado como distinto y lógicamente como próximo. «La ontognoseología es pues un estudio que se desarrolla a partir del principio de que no es posible «conocer» sin referencias objetivas (algo que el espíritu se plantea como distinto de él, trayéndolo a sí)», sin pronunciarse, por lo tanto, desde entonces (*a priori*) sobre el carácter de la realidad del objeto. Lo que sí puede enunciarse, es «la originaria implicación existente entre el

41 *Filosofia do Direito*, II, pág. 634.

42 *Memórias*, II, pág. 14

43 *Unité et pluralité de l'expérience*, pág. 333.

44 *Lo intenté, al menos en parte, en mi reseña publicada en Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, P.U.F., n.º 4/1982, págs. 686-689, y reimpresa en *Revista Brasileira de Filosofia*, 130/1983 págs. 220-223. Cfr. también por ej. R. Cirell Czera, «*Esperienza e Cultura*» in Miguel Reale, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Milano, n.º 41/1979, págs. 529-552, *J. de Scantimburgo*, «*Experiencia e Cultura - O Grande libro de Miguel Reale*», in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 110/1978, págs. 199-205.

⁴⁵ Miguel Reale, *Experiência e Cultura*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1977, págs. 39-44, 51. En cuanto a las fuentes teórico científicas, cfr. también Miguel Reale, «*Ciência do Direito e Dialética*», in *Revista Brasileira de Filosofia* 91/1973, pág. 265.

⁴⁶ *Experiência e Cultura*, págs. 88, 58. «En la ontognoseología, como teoría del conocimiento, lo que es, el problema culminante es el de la correlación entre pensamiento y realidad, entre el sujeto cognoscente y algo por conocer; es, en su más alto grado, la doctrina del ser en cuanto conocido y de la interfuncionalidad de las categorías del conocimiento con la objetividad en general» (ibid., pág. 781).

⁴⁷ Ibid., págs. 83, 100, 93, 104, 110, 129.

⁴⁸ *El espíritu se proyecta siempre y necesariamente como intencionalidad, para algo, para el ser, lo que demuestra que el hombre no conoce porque quiere, sino porque, en mayor o menor grado, no puede dejar de conocer; en esto consiste su racionalidad, la cual no se resuelve pues en un pensar gratuito, sin consecuencias en el plano de la acción, pues ya es en sí misma momento de la "praxis"»* (ibid., pág. 50).

pensamiento y el ser», corolario y condición de la complementariedad⁴⁵ —de la «dialéctica ontognoseológica»— originada en la «correlación cada vez más racionalmente manifiesta entre sujeto y objeto, espíritu y naturaleza». En efecto, un ser humano, cuando conoce, se reconoce como distinto de lo que conoce y a la vez ligado —por acto de su conciencia— con él. «En la teoría ontognoseológica —escribe Miguel Reale— la complementariedad subjetivo-objetiva y su dialecticidad resultan de la condición misma de cada ser humano como ente en relación indisociable con *algo* y con *alguien*, no pudiendo comprender y realizarse la *subjetividad* sin ponerse como *intersubjetividad* (un *yo* delante del *otro yo*) y sin trascendencia (*el yo* ante el *universo*)»⁴⁶.

Este *processus* inherente al pensamiento dialéctico se averigua en toda experiencia, natural o histórica, siendo la «dialecticidad originaria entre «conciencia intencional» y «algo»... condición de cualquier conocimiento objetivo: al descubrir algo, descubrimos al mismo tiempo que en nuestra propia «subjetividad había la posibilidad de este descubrimiento», nos descubrimos a nosotros mismos. La dialéctica de la complementariedad revelada por la correlación *sujeto-objeto* nos permite enfocar todo el campo de la experiencia humana; la historia nos parece así como la ontognoseología *in acto*, es decir el proceso ontognoseológico como praxis en la cual se diferencian los campos de las ciencias, de las artes, de las costumbres, etc., como diversas expresiones de la *positividad*. En vista de eso tenemos derecho para concluir con nuestro autor «que *criticismo ontognoseológico e historicismo axiológico* son términos correlativos, que traducen substancialmente la misma comprensión dialéctica y concreta de lo real», comprensión que nos (de)muestra un acto cognoscitivo como valorativo, «la complementariedad existente entre conocer y valorar». Los dos conceptos claves de Husserl, el de «conciencia intencional» y el de «a priori material», tomados en su funcionalidad concreta y temporal, nos conducen a reconocer el «valor fundante de la conciencia intencional»; el «momento culminante del proceso ontognoseológico», la «reflexión crítico histórica» consiste entonces en «la reflexión ambivalente, gracias a la cual cuanto más se revelan las fuentes de subjetividad, tanto más se capta el sentido de la objetividad»⁴⁷ y esto tanto en el plano concreto de la praxis, como en el plano temporal de la perspectiva-prospectiva del futuro.

Dado el puesto central del conocer en nuestra existencia⁴⁸, no es ilícito decir que «la realidad humana es, como tal, esencialmente dialéctica», inferir la «dialecticidad intrínseca del mundo de la cultura» y aceptar la extensibilidad del principio de complementariedad en toda la esfera de las ciencias humanas. En la «dialéctica de complementariedad» así concebida «hay una correlación permanente y progresiva entre dos o más factores,