

EL DERECHO NATURAL: ONTOLOGÍA Y CRITERIOLOGÍA

José Miguel Serrano

Universidad Complutense de Madrid

A juzgar por el tiempo transcurrido desde la celebración de las primeras jornadas de Derecho Natural Hispánico, 1972, podríamos considerar que, o bien los iusnaturalistas tomamos la cuestión de nuestra presencia pública *sub specie aeternitatis*, o bien no han soplado buenos tiempos para los estudiosos del Derecho Natural. Algo de ello hay en ambos casos, y mucho de lo segundo, sobre todo, si consideramos que desde aquel año, una de las novedades más importantes, dentro del gran número de novedades que hemos disfrutado, ha sido la desaparición del Derecho Natural de nuestros flamantes planes de estudio. Esos nuevos planes entrados en vigor después de que España firmase la Convención Internacional contra la tortura y que, en consecuencia, constituyen una flamante violación de nuestros compromisos internacionales y humanitarios.

Sin embargo, al comparar las circunstancias de nuestras jornadas con las anteriores, no podemos sino considerarlas muy positivas, desde el punto de vista estrictamente intelectual. Desde el punto de vista de la correlación de fuerzas académicas otro gallo nos canta, pues si el espíritu de los tiempos puede sernos más favorable, el bombo, o el ordenador, no ha sido nada propicio.

En efecto, pasado el estampillado iusnaturalista de la postguerra, también hemos tenido ocasión de ver los efectos intelectuales y prácticos de las posturas críticas que ya en los tiempos de las primeras jornadas pasaban a ser mayoritarias. Tanto imputar al iusnaturalismo el convertirse en justificador moral de un estado de cosas determinado para acabar en la pura justificación del estado de cosas existente, en la negación de toda posible crítica intelectual a través del sistema de lo políticamente correcto, y novedad de las novedades, volver al *princeps legibus solutus*, siempre eso sí que el príncipe siga el camino del progreso, eso es, que sea de izquierdas.

Respecto a la situación de las primeras jornadas, las novedades son notorias en cuanto a la argumentación que podemos considerar crítica al Derecho Natu-

ral. En efecto, el renacer del realismo jurídico clásico que hemos observado tanto en el campo jurídico (Villey, Vallet, Carpintero), como moral (Foot, MacIntyre etc.) se enfrentó, en primer lugar, con la confusión que había introducido el iusnaturalismo racionalista, de forma que el esfuerzo de distinción respecto a la postura desacreditada desde los comienzos del XIX, ha consumido grandes, y necesarios, esfuerzos.

El segundo problema, si se le puede calificar así, claramente expresado en la comunicación de Vladimiro Lamsdorff incluida en las actas, inestimables, de las primeras Jornadas, es el de lo que podríamos denominar la solución axiológica. Buena en su primera intención, superar la posición puramente subjetiva a la que había conducido el predominio kantiano y neokantiano en las ciencias del espíritu, buena en su primera aplicación, procurar un referente objetivo de crítica, e incluso de aplicación jurídica, a los crímenes totalitarios, más bien a los crímenes de un tipo de totalitarismo, que también en los totalitarismos hay clases. La experiencia ha demostrado, sin embargo, que el referente a los valores, así sin más, en el contexto del juego de los derechos subjetivos, puras manifestaciones de poder, no sirve al final más que para otorgar una justificación a cualquier acto, o casi cualquier acto. Queda este referente axiológico como un referente de buena voluntad, un mínimo para argumentar de escasa utilidad práctica pues sin incardinar a los valores en un orden, ¿cómo se prefiere un valor a otro? Y, por otro lado, la experiencia prueba que casi cualquier solución puede encontrar un buen valor que la justifique. Así hemos visto meter a la mitad de un país en la cárcel en nombre de la igualdad, que es un valor muy valioso¹.

Ejemplo de lo que decimos ha sido toda la discusión en torno a la interrupción voluntaria del embarazo, cuando esta argumentación manejaba argumentos morales, hace algún tiempo, que ahora no los precisa. En esta polémica, los contendientes se han arrojado valores con empecinamiento y contundencia, sin que los golpes hayan hecho ningún tipo de mella en el adversario, pues los cambios de opinión y de campo se han debido a razones diversas que a la fulgurante iluminación de un valor.

¹ Este alejamiento de lo real es característico del Régimen Totalitario, con HANNAH ARENDT: «Lo malo de los regímenes totalitarios no es que jueguen la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes... El supremo desdén por las consecuencias inmediatas más que la inhumanidad; el desenraizamiento y el desprecio por los intereses nacionales más que el nacionalismo; el desdén por los intereses utilitarios más que la inconsiderada persecución del interés propio; el "idealismo", es decir, su inquebrantable fe en un ideológico mundo ficticio, más que su anhelo de Poder». *Los orígenes del totalitarismo*, ed. esp. Taurus, Madrid, 1998, pág. 510.

Por supuesto, no ha tenido mejor resultado el enfrentar derechos subjetivos, tanto si los consideramos derechos subjetivos naturales, como puramente positivos de rango constitucional, o si son derechos morales, cuadratura del círculo de enorme éxito en el más reciente pasado. Este enfrentar derechos subjetivos sin incardinación orgánica no plantea más solución que establecer un duelo de poderes o un desenlace arbitrario.

Sin el menor asomo de cinismo, no podemos sino concluir que la experiencia reciente, e incluso un vistazo a la Historia no tan reciente, prueban que en todos estos casos se acaban imponiendo los más fuertes. De nuevo es paradigmático el enfrentamiento entre el derecho, entre nosotros valor, a la vida del que va a nacer, y la autonomía de quien toma la decisión de eliminarlo.

La reducción a la que se refería Lamsdorff, a opción moral legítima pero parcial, no ha dado mejor resultado. El pesimismo vital de algunos de sus conspicuos argumentadores, es notorio el ejemplo de Bobbio, prueba que la opción humanista, en el sentido que esta opción mantiene para la izquierda laica, carece de medios para hacer frente al reto del presente, reto que amenazaba desde los inicios del proyecto ilustrado, y que constituye el gran superviviente a la evolución del propio proyecto, me refiero al nihilismo libertino, del que me ocuparé en otro punto de la argumentación.

Del marxismo poco queda que decir. Si lo consideramos como lo clasifica del Noce como la última opción religiosa², culminación del intento ilustrado de superación del cristianismo, ha sido batido en toda la línea. La argumentación que mantiene, donde la mantiene, es puramente reaccionaria, en filosofía se dedican a la estética, que es donde acabamos todos cuando no nos queda nada por decir; en economía a la econometría, la mejor manera de no complicarse, y en geografía van a Cuba a sostener lo insostenible. Su crítica al Derecho Natural, como la de la rama ilustrada de la que procede al cristianismo, prefiguraba su solución cuasi religiosa, fracasada una, poco queda de la otra. La salida hacia Aristóteles, que iniciaron desde los cincuenta algunos de sus más brillantes representantes, se ha mostrado como la opción más inteligente.

Lo que queda, a la espera de que a alguien se le ocurra algo, es, por un lado, la opción bien pensante, puramente voluntarista, de adhesión al orden imperante, sistema que tiene muy pocas opciones de autojustificación y que está permanentemente socavado por una crítica ácida, y sumamente eficaz. Por otro lado, surge con fuerza la opción libertina, sumamente eficaz, aunque disfraza a menudo las consecuencias más radicales de sus postulados, como si temiese la reacción de una población todavía no dispuesta a sacar las conclusiones más

² Especialmente en *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsá, Pamplona, 1979.

firμες de sus propias premisas. Desde esta perspectiva, el tabú en el que se ha convertido el resto de moral ilustrada, cumple la función que la crítica marxista achacó erróneamente a la moral cristiana, si bien ésta pudo cumplirla en algún momento y lugar, favorecer la buena conciencia de quien se encuentra en una posición dominante.

Que la opción humanista ocupa una posición endeble frente a la crítica libertina ha sido probado suficientemente. Antes de que los acontecimientos del 89 barrieran a los regímenes marxistas de una parte del mundo y a los mandarines intelectuales, igualmente marxistas, de la otra, autores como del Noce prefiguraron un proceso que se estaba desarrollando frente a nuestros ojos³.

Por otra parte, Luigi Lombardi, fuertemente inspirado en las posiciones de su compatriota, había igualmente descrito el fenómeno en un caso particular, de nuevo el de la interrupción voluntaria del embarazo, fenómeno que adquiere un carácter paradigmático tanto en el campo moral como jurídico. Lombardi ha descrito, con sin igual acierto, la evolución desde el aborto humanitario, el aborto es un mal, pero las consecuencias de su penalización en la mujer son peores, o todos lamentamos el aborto pero es un fenómeno social que requiere una respuesta, al aborto expresión de la voluntad del más fuerte, autodeterminación de un sujeto que no puede tener ningún límite en su afirmación hedonista, desvinculación absoluta del sujeto respecto a la propia consecuencia «natural» de sus actos. Finalmente al propio Lombardi le ha dado por disolver al sujeto en el Karma y el Darma, con lo que me temo que se ha acabado disolviendo el mismo⁴.

Pero el tema que tratamos es también ilustrativo de hasta qué punto la autonomía libertina no puede encerrarse en los límites de la autonomía kantiana, no sólo el principio de universalización, sino también el respeto a las otras autonomías es puesto en tela de juicio permanentemente por la voluntad más fuerte⁵. Así, la voluntad hedonista del sujeto occidental es el punto clave

³ Véanse las conclusiones de la obra *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bolonia, 4ª ed., 1990.

⁴ Cito en consecuencia al LOMBARDI de *Terre, Vita e pensiero*, Milán 1989.

⁵ En efecto la crítica libertina radicaliza las pretensiones de la autonomía tal como es descrita por los moralistas modernos. Véase la debilidad teórica de esta autonomía, tal como la describe FRANCISCO CARPINTERO: «Dado que la Persona aislada se encuentra a solas consigo mismo, la dirección que ha de tomar su voluntad —es decir, lo que ella ha de apetecer— depende exclusivamente de ella misma, de su contingencia y falta de criterios. El verdadero problema es la contingencia de la voluntad: ésta, determinada por la apetición, puede desear una cosa por los mismos motivos por los que desearía la cosa contraria. Sin motivos, causas o razones, en cualquier caso». *Derecho y Ontología jurídica*, Actas, Madrid, 1993 Pág. 328

en el aborto occidental pero no lo es en el aborto tercermundista, promovido y financiado por las organizaciones que han hecho del neomalthusianismo su principal bandera. Aquí la voluntad predominante vuelve a ser la voluntad hedonista del mundo occidental que, evidentemente, actúa manipulando cualquier medio para alcanzar su objetivo. Por supuesto, cabe alguna explicación humanitaria del asunto, la menor edad de poblaciones que no saben lo que les conviene y la necesidad de guiarlas por el buen camino, pero esta explicación ya no puede engañar a nadie, cuando se hace patente que la intención es que no haya tantos pobres ensuciando el Planeta y quitando el sitio a la Madre naturaleza⁶.

¿Qué puede significar natural y más precisamente derecho natural en el universo sádico que describimos? El asunto es complejo, precisamente, por la extraña posición que ocupa lo natural en el universo libertino. Es indudable que el universo libertino maneja el argumento natural frente al cultural, la brutalidad y naturalidad de la acción frente a la hipocresía del convencionalismo social. El libertino no necesita engañarse respecto a la realidad de esta naturalidad. No tiene porqué caer en la utopía de Rousseau, antes bien prefiere manifestar con entusiasmo los abismos más insondables del alma humana. Paradójicamente el libertino pasa a ser verdugo y víctima de la naturaleza, dispuesto a no respetar norma alguna, debe rechazar cualquier norma que pretenda basarse en la naturalidad. Al mismo tiempo debe manipular sus propios sentimientos en lo que estos tengan de humanitario para poder afirmar con contundencia su propia subjetividad, su total ansia de goce que tampoco tiene, es evidente, límites naturales.

El libertino es extraordinariamente sincero, Sade, probablemente el más sincero de todos. Recordemos cómo no limita el poder sobre la vida de los hijos a la situación del feto sino que la afirma mientras la voluntad superior sea capaz de imponerse.

En cuanto al derecho, el asunto está más claro. Desvinculado de la moral, de cualquier pretensión axiológica, se convierte, así desenmascarado en pura imposición positiva. El libertino, que comienza rebelándose contra cualquier convención social, acaba justificando cualquier convención que imponga por la mera fuerza coactiva límites a la acción de los sujetos, evidentemente, sin ninguna pretensión de justicia, término este desconocido en el universo libertino⁷.

⁶ Si lo dicho parece exagerado recuérdese cómo en pleno genocidio de Ruanda parte sustancial de los telediaristas se dedicaba a los riesgos que corrían los gorilas de montaña.

⁷ Véase especialmente a LOMBARDI en «Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista», en *Terre, Vita e pensiero*, Milán, 1989, págs. 91 y ss.

Desde Hesiodo sabemos que la ley de *bios* no conduce al hombre a ningún sitio, aunque pueda imponerse con contundencia en la fábula del halcón; o mejor aún sea la favorita de los «jueces devoradores de regalos». Nada, en este sentido, puede decirnos la Naturaleza libertina, ni el modelo de Naturaleza Ilustrado, mudo a pesar de las veces en las que se ha reclamado que hablara. Si esta Naturaleza estuvo muda para D'Alembert, si engañó a Rousseau, o éste nos engañó a nosotros, si no le dijo nada a los emotivistas, poco nos tiene que decir a nosotros.

Sin embargo, la naturaleza sí le habló a los Antiguos, a Hesiodo, a Sófocles, a Aristóteles, también al Aquinate y desde entonces a muchos otros. Probablemente el reto de nuestro tiempo se encuentra en recuperarla como único medio de recuperar la razón y con ella, en definitiva, la filosofía.

Es sabido que el mundo construido por el formalismo y la arbitrariedad depende de un muro levantado básicamente por dos autores: Hume y Kant. Por explícito reconocimiento del segundo sabemos hasta que punto el primer ladrillo lo puso Hume en un archiconocido pasaje de su tratado. Buena parte de la argumentación posterior se ha basado en ver hasta qué punto una u otra argumentación no se ve tocada por lo dicho por Hume.

En efecto, buena parte de la argumentación que construye el muro se basa en la autoridad de las palabras de Hume. Y sería algo sorprendente que estuviéramos inmersos en una discusión procedente de alguien que pretendiese decir algo distinto de lo que se ha interpretado. Y es que aunque esté generalmente admitido que la argumentación de Hume no se dirige fundamentalmente contra la ética realista sino contra cierta forma de argumentación religiosa de su época, como ya reconoció Finnis en su decisivo *Natural Law*, no está de más entrar de lleno en la argumentación en su contexto antes de trasladarla a ningún otro autor, o poner en cuestión toda una tradición como la realista, tan resistente a lo largo del tiempo a todo tipo de argumentaciones. Creo que es en este sentido muy revelador el argumento de MacIntyre, autor que, sin embargo, nunca estuvo muy convencido de la existencia del muro⁸.

Del famoso pasaje del tratado de Hume se deduce por la argumentación contemporánea que no cabe realizar ningún proceso deductivo en el que la premisa mayor no esté contenido un deber ser, de donde se afirma la irreductibilidad de los dos tipos de lenguajes, el del ser y el del deber ser. La crítica de MacIntyre comienza dirigiéndose contra la concepción de Hume de lo que es

⁸ Tratado por el autor escocés en «Hume on Is and Ought», *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, págs. 89-98. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age*, DuckWorthe, Londres, 1971, págs 109-124.

una inducción, de esa deriva la consideración de que la vinculación entre una afirmación y una realidad de hecho o es deductiva o es inexistente. Postura esta que dista de ser pacífica, y que desde luego no admite MacIntyre. Así podemos considerar que si los argumentos se reducen a los deductivos o defectivos es razonable que Hume pensara que no puede existir vinculación desde premisas fácticas a conclusiones morales. Ahora bien, si se rechaza la postura de Hume sobre la inducción no es imprescindible mantener el famoso pasaje como argumento decisivo en el orden moral.

La crítica a Hume se refuerza si observamos el substrato de su razonamiento moral. No es que este se acompañe de multitud de observaciones antropológicas, sociológicas o psicológicas, esto es común incluso entre los más radicales no cognoscivistas. Es que en lo que se refiere a su teoría moral los comentarios sociológicos tienen una presencia necesaria en toda la estructura de la argumentación.

Sin poder detenernos en el análisis de los pasajes en los que se fundamenta la posición de Hume, podemos concluir que Hume claramente afirma que la justificación de las reglas de justicia reside claramente en que su observancia produce el interés de todo el mundo a largo plazo y, en consecuencia, que debemos obedecer las reglas porque no hay nadie que no gane más de lo que pierde en dicha obediencia. Que este argumento es falso, aunque fáctico, lo sabemos desde el colegio y el funcionamiento de las «chuletas», pero no cabe duda de que es derivar un deber ser de un ser. La relación fáctica se refuerza cuando contemplamos cómo, por ejemplo, Marx construye su teoría como una negación de los hechos, y subrayo hechos, que justifican según Hume la moral social. Nos estamos refiriendo, como es notorio, a la justificación de la propiedad.

De aquí sólo cabe deducir una notoria incoherencia de Hume o, como opina MacIntyre, una interpretación errónea de nuestro autor por parte de muchos de sus comentaristas. La opción por la segunda explicación derivada del análisis del propio texto y del tipo de argumentaciones contra las que razonaba Hume situaría a éste lejos de Kant y de la tradición formalista. Hume argumenta contra una concepción moral fuertemente enraizada en una percepción acrítica de la postura moral mayoritaria, que tiene su base en el legalismo protestante y en una noción de la tendencia y habilidad ligada al mandato divino, más exactamente ligada exclusivamente al mandato divino. Lo que afirma Hume es que la vinculación o el paso entre afirmaciones de hecho y morales es crucial y que hay formas de hacerla y formas en que no pueden hacerse. Esto es clave pero no es en absoluto novedoso pues toda la tradición de la escuela socrática, base entre otras cosas del realismo, está inmersa en el estudio de este problema.

La tradición aristotélica está llena de lo que podríamos denominar conceptos puente entre es y debe: así deseo, necesidad, querido, placer, alegría y salud, estos conceptos fueron descartados por Kant pero los motivos no parecen especialmente poderosos. En este sentido, y aquí está probablemente uno de los motivos de lo que se ha denominado la vuelta a Aristóteles, que no cabe una teoría moral razonable sin tener en cuenta la psicología moral⁹.

Para explicar esta referencia real comenzaremos aceptando una terminología muy determinada y perturbadora pero que sirve de puente hacia otras tradiciones de pensamiento hoy dominantes, el deber ser sólo adquiere sentido en lo humano, en relación con el hombre. Es más, el deber ser se relaciona con la naturaleza del hombre, en principio.

La naturaleza del hombre es tan compleja en la versión realista, que incluye una naturaleza que le faculta a hacer actos antinaturales, cómo es el caso del suicidio. En este sentido resulta especialmente revelador del nihilismo contemporáneo que la desvinculación del hombre de su naturaleza reduciéndola a mera libertad, inexplicable a su vez si no es desde su naturaleza, convierte al acto de autodestrucción en el acto más libre. Como ha dicho Millán Puelles: «En definitiva, es innegable que el yo humano puede actuar libremente contra su propio ser. El ejemplo más llamativo de este comportamiento lo suministra el suicidio. En él la autorreferencia práctica del yo humano se hace patente —supuesta la libertad del proceder del suicida— como la más directa oposición del *operari* al *esse* en uno y el mismo sujeto» Y añade: «Y sin embargo no puede ponerse en duda la radical y frontal antinaturalidad con que el yo se comporta en él. Es, en efecto, radicalmente antinatural el suicidio por su cabal oposición a la primera de las inclinaciones naturales del yo humano, la tendencia a conservar el propio ser, la cual tiene la índole de lo auténticamente natural no sólo por cuanto es, sin duda, algo innato sino también porque el ser a cuyo servicio está ordenada es el de una peculiar naturaleza y no un vago o abstracto ser. Y en lo que atañe al carácter frontalmente antinatural del suicidio, es innegable que en su libertad éste se opone de una manera directa, no por virtud de algún rodeo o mediación, a la radical y natural tendencia del yo humano a mantenerse en su ser»¹⁰.

Esto de las inclinaciones y las tendencias, y su ordenación hacia el bien del hombre, hacia una felicidad digna de éste, se inscribe en el sentido de naturaleza que en nuestro campo ha suministrado el realismo. Y es, en efecto,

⁹ Sobre la cuestión véase la espléndida monografía de JORGE USCATESCU BARRÓN, *La teoría Aristotélica de los templos*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1999.

¹⁰ ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, pág. 26.

en el sentido de naturaleza, como hemos dicho desde el principio, donde la discrepancia se ha manifestado con mayor radicalidad. En efecto, buena parte de la interpretación que conduce al formalismo o a la arbitrariedad se ha montado sobre una base mecanicista y reductiva de las causas, respecto al esquema clásico.

Así, cuando contemplamos la realidad humana, se considerará inadecuado incluir la teleología. Se nos acusará de estar incluyendo categorías propias del razonamiento moral en el ámbito fáctico. Es decir, el realismo proyecta inadecuadamente y de forma recíproca elementos incompatibles.

Pero podemos considerar que si formulamos la pregunta sobre lo que los hombres necesitan, a lo que se inclinan, como esto se coordina con su felicidad en relación a un fin daremos respuestas más concluyentes que si ni nos preguntamos sobre lo que desean. En este sentido Geach ha reinsistido en el valor del razonamiento teleológico¹¹, el que parte de una meta o estrategia como establecida como premisa y procede a inferir los medios que aseguran la meta. Aunque él dude de la relación entre este razonamiento y el deductivo observa que el mismo ha tenido un claro cometido heurístico en el campo biológico, por ejemplo. Incluso en el campo de los objetos inanimados no transformados científicos nada aristotélicos han debido incluir la teleología en las explicaciones científicas de comportamiento. Por todo ello la pregunta aristotélica ¿para qué está el hombre? dista de ser lo absurda que pretenden algunos. Si este «para qué» en relación con las tendencias es aclarado, si entendemos su naturaleza, pronto podremos ver la relación entre el razonamiento práctico y la realidad de una forma práctica.

El «para qué» al que nos referimos ha permitido la jerarquización de la realidad y su valoración por parte del hombre. Autoriza un referente para la moral o la política, y especialmente para el derecho, que no se basa exclusivamente en la naturaleza humana. Este hecho es especialmente claro en el mundo del derecho. En éste la referencia a la naturaleza de las cosas como objeto que al que se refiere lo justo natural ha sido incluso previo a la valoración de la naturaleza del hombre, especialmente a la dignidad como objeto de esa valoración, tal como ha señalado el profesor de Burdeos Jean Marc Trigeaud¹². En este sentido la observación de la distinción entre moral, política y justicia particular, más estrictamente jurídica reconduce al derecho a una estricta relación con la naturaleza de las cosas, para luego, a lo largo del tiempo, ir incluyendo en el mismo las observaciones más relevantes sobre las derivaciones de la dig-

¹¹ PETER T. GEACH, *Las Virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993.

¹² En *Humanismo de la libertad y filosofía de la justicia*, Reus, Madrid, 1991, págs. 75 y ss.

nidad del hombre. Y sorprendentemente a la vez que las afirmaciones sobre la dignidad del hombre se hacen mas insistentes y adquieren rangos jurídicos más elevados, entonces, el progresivo abandono de lo real y la autonomía del proceso creador de las leyes amenaza el respeto a la propia dignidad¹³.

Este proceso sólo es comprensible desde la radical separación a la que ha llevado el formalismo entre el ser y el deber ser, y además por la completa moralización del derecho que supone incluirlo en el deber ser.

Frente a este esquema recurrimos al de un hombre con naturaleza social que se inserta en una vida en comunidad y en un universo con sentido. Hombre que en su vida política participa en la atribución de los bienes exteriores, en el Derecho que se fundamenta en la naturaleza del hombre y que tiene como referente el conjunto de lo real¹⁴.

¹³ Véase lo descrito por JUAN VALLET DE GOYTISOLO en *Qué es el derecho natural*, Speiro, Madrid, 1997.

¹⁴ En la línea de orden de los clásicos que describe MICHEL VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Monchrestien, París, 4^a. ed, 1975, pág. 124.