

**UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTIAGO DE
GUAYAQUIL**

Alfredo Ricardo García Cevallos

**SERGIO COTTA
Y SU ANÁLISIS DEL DERECHO**

Guayaquil 2011

La responsabilidad por los hechos, ideas y doctrinas expuestas en esta tesis, son originales y corresponden exclusivamente al autor.

NOTA DE LA DIRECTORA

El Doctor Alfredo García Cevallos fue un excelente estudiante dentro de la carrera de Derecho de nuestra Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, llegando a ser ayudante de cátedra en la materia de Lengua Española.

Esta experiencia hizo que su redacción sea muy clara y ello se ve reflejado en su investigación que se tradujo en su tesis para alcanzar el grado doctoral, cuyo título es “Sergio Cotta y su análisis del derecho”, y que hoy lo tenemos como una obra publicada en la biblioteca de Autores de nuestra Facultad. Cabe señalar que el autor de la obra es un sacerdote de la Iglesia católica.

Esta obra se distingue de las otras obras publicadas en esta Biblioteca, pues realiza un estudio de Filosofía del Derecho, especialidad que muy pocos llegan a dominar como lo hace el Doctor García, quien ostenta el título de PHD.

Esperamos que esta obra que se pone a disposición del público en general contribuya a ampliar el conocimiento del Derecho, desde un punto de vista más filosófico.

Abogada Corina Navarrete Luque

Directora

Biblioteca de Autores

*A mis sobrinos, María Cecilia
y Paúl Alfredo*

*¡O aeterna véritas, et vera caritas
et cara aeternitas!
(San Agustín)*

INTRODUCCIÓN

Sergio Cotta, en su producción intelectual, ha tenido un objetivo claro: adentrarse en la fenomenicidad de la vida para encontrar la verdad. Ha buscado y ha incursionado en diversos ámbitos de la realidad (el derecho, la política, la historia, etc.), para encontrar aquellas estructuras que están en el fondo de la existencia y que constituyen el centro del ser humano.

Este trabajo pretende ser una introducción sintético-histórica al pensamiento de este autor, especialmente en lo referente al derecho. Queremos que las siguientes páginas den una pauta, unos puntos claros, de modo que cualquier persona que quiera acercarse a la obra de Cotta, pueda utilizarlos como fundamento de su labor. Esto es así, porque en definitiva, pretendemos mostrar el hilo conductor de todo el *iter* intelectual de Cotta, un camino en algunas ocasiones escabroso; en otras, llano; aunque siempre con un fin preciso: encontrar con honestidad el prístino ser de las cosas. Éste es el motivo por el que nos atrevemos a pensar que Cotta ha sido uno de aquellos profetas de la verdad y del sentido que ha tenido Italia en el siglo XX, especialmente en el campo de la filosofía jurídica y la filosofía política.

En el capítulo I hemos decidido comenzar presentando, en orden cronológico, la biografía de Sergio Cotta, siguiendo los acontecimientos más significativos de su vida.

En el capítulo II desarrollaremos el método de estudio creado por Cotta: la ontofenomenología. Expondremos su camino de elaboración, su composición y su presentación definitiva. La ontofenomenología representa la cumbre donde llegó nuestro autor después de haber bruñido las dos ideas básicas que han estado en él siempre presentes: el ser y la historia. Este método es una feliz solución para poder acercarse al verdadero ser de las cosas desde la perspectiva del aquí y del ahora.

A continuación, dedicamos el capítulo III al estudio de las conclusiones a las que llega Cotta en una primera aproximación fenomenológica: el hombre como *ser-con-los-otros*, la socionomía, las formas coexistentiales, etc.

Al llegar al capítulo IV damos un paso más. Veremos el resultado del análisis ontológico respecto al sujeto: dualidad sintético-relacional, el problema de la libertad, el hecho de que *existimos-con-los-otros* o coexistencialidad ontológica, etc.

Cotta divide la realidad en zonas o regiones ontológicas: el derecho, la amistad, la política, la familia, el juego y la caridad. Cada una de ellas tiene su principio constitutivo, su dirección difusiva, su ámbito humano de extensión y su principio regulador o *deber-ser*. Pues bien, en el último capítulo (V) mostraremos de qué manera nuestro autor aplica el método ontofenomenológico a una de estas realidades: a la dimensión jurídica. Estudiaremos el *deber-ser* del derecho, la justicia; analizaremos su principio constitutivo, la norma; y examinaremos la vida del derecho que proviene de su fuerza intrínseca de difusividad universal. En lo que se refiere al fundamento ontológico, veremos por qué existe el derecho en la existencia humana y qué lugar ocupa. Al final podremos decir que la dimensión jurídica es, con palabras del autor, «una segunda naturaleza» en el hombre.

Antes de terminar esta introducción, quisiéramos dejar constancia de nuestro agradecimiento al Prof. Dr. Ramiro Larrea Santos, relator de esta tesis de doctorado, por la ayuda y la colaboración que me ha prestado. Gracias a la Facultad de Derecho de la UCSG, en la persona de su decano, Dr. Iván Castro Patiño, que ha permitido la publicación de tesis. Gracias a todas las personas que de alguna manera hicieron posible la realización de este trabajo. Gracias mil.

Una advertencia: la traducción de los textos de Sergio Cotta, citados en este trabajo, es nuestra, a menos que las citas hayan sido extraídas de publicaciones en español.

ÍNDICE

Introducción	11
I. VIDA Y OBRAS DE SERGIO COTTA	
1. Datos biográficos y trayectoria intelectual de Sergio Cotta	
1.1 Datos biográficos.	17
1.2 Trayectoria intelectual.....	20
1.2.1 Momento crítico-interpretativo	21
1.2.2 Momento perspectivístico.....	27
1.2.3 Momento ontofenomenológico.....	31
1.3 Producción intelectual de Cotta	33
II. EL MÉTODO COTTIANO: LA ONTOFENOMENOLOGÍA	
1. Introducción	
1.1 La metafísica de la subjetividad	39
1.2 Hacia la metafísica de la objetividad	54
2. Génesis y uso del término ontofenomenología	58
3. El análisis fenomenológico	
3.1 Justificación	61
3.2 Los dos itinerarios de aproximación fenomenológica ..	64
3.3 Resultados del análisis fenomenológico	67
4. El análisis ontológico	
4.1 «Ir sí, pero a lo profundo».	68
4.2 Resultados del análisis ontológico	71
4.3 Cotta: ¿metafísico u ontológico?.....	72
III. NIVEL FENOMENOLÓGICO DEL ANÁLISIS DE COTTA: LA COEXISTENCIA	
1. La fenomenología de la coexistencia	
1.1 Itinerario intelectual del concepto de la coexistencia en Cotta.	75
1.1.1 Naturalidad de la sociabilidad humana	75

1.1.2 La coexistencia fenomenológica	78
1.2 La experiencia práctica como fundamento de la coexistencia fenomenológica	82
1.3 Autonomía, heteronomía y sionomía.	86
2. Las formas coexistentiales	
2.1 Itinerario intelectual	91
2.2 Aproximación fenomenológica y clasificación	95
2.2.1 Las formas integrativo-excluyentes	98
a) La amistad	98
b) La familia	100
c) La política	104
2.2.2 Las formas integrativo-incluyentes	109
a) El derecho	109
b) El juego	112
c) La caridad	115

IV. NIVEL ONTOLÓGICO DEL ANÁLISIS DE COTTA: LA ESTRUCTURA DEL SUJETO HUMANO

1. La dualidad sintética del yo	119
1.1 El hombre como ser indigente	119
1.2 El «synolon» del yo	122
2. La relacionalidad ontológica	126
3. El problema de la libertad	132
4. La coexistencia ontológica	137
5. El sujeto humano, ¿persona o individuo?.....	146

V. EL DERECHO COMO ESTRUCTURA ESPECÍFICA ONTORELACIONAL

1. El análisis morfoestructural del derecho	
1.1 El principio regulativo del derecho: la justicia.....	151
1.1.1 El problema de la moral en Cotta	151
1.1.2 La moral del derecho: la justicia.....	154
1.1.3 La justicia estructural	160
1.2 El principio constitutivo del derecho: la norma	167
1.2.1 La justificación de las normas	167

1.2.2	El problema del derecho natural en Cotta	175
a)	Crítica a la concepción de la Escuela del derecho natural racionalista	175
b)	El valor del derecho positivo	180
c)	Derecho positivo: derecho natural vigente....	180
d)	El nuevo uso de la expresión «derecho natural»	185
1.2.3	Los derechos fundamentales	186
1.3	La vida del derecho a partir de los principios de difusividad y universalidad	188
1.3.1	Juridicidad, validez y derecho	188
1.3.2	La función del derecho	191
a)	La función estructural del derecho.....	191
b)	La capacidad pacificadora del derecho y el problema de la violencia	193
1.3.3	El derecho y la política	201
a)	La política y el problema de la legitimación .	202
b)	La política como forma coexistencial	204
c)	Poder y autoridad	208
1.3.4	El derecho y el tiempo	211
2.	El derecho como «segunda naturaleza del hombre».	
	Análisis ontológico	215
2.1	Desde el hombre al derecho	216
2.2	Desde el derecho al hombre	221
3.	La ciencia jurídica y la filosofía del derecho en Cotta	223
	Conclusiones	229
	Apéndice 1	237
	Apéndice 2: bibliografía	239

I. VIDA Y OBRAS DE SERGIO COTTA

En este capítulo nos proponemos presentar un rápido recorrido cronológico de la vida de nuestro autor y de su trayectoria intelectual. Al hablar de sus obras, destacaremos la variedad de su género, estilo y temario, siempre directa o indirectamente relacionado con la filosofía jurídica.

Cotta comienza a escribir en el entorno cultural que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Periodo importante por las implicaciones que tuvo en el pensamiento jurídico italiano. Un tiempo de examen de las corrientes filosóficas anteriores y, al mismo tiempo, de acogida de las nuevas. Nuestro autor realizará una importante síntesis del pensamiento filosófico jurídico y, con originalidad y creatividad, tratará de proponer soluciones a los diversos problemas de la existencia humana.

1. DATOS BIOGRÁFICOS Y TRAYECTORIA INTELECTUAL DE SERGIO COTTA

1.1 *Datos biográficos*

Sergio Cotta¹, de familia piemontesa, nació el 6 de octubre de 1920 en Florencia, donde realizó todos sus estudios clásicos y universitarios. Estos últimos fueron interrumpidos por el llamado a las armas en diciembre de 1942. Superados los meses de escuela para alumnos oficiales y enviado al *regimento di appartenenza* el 2 de septiembre de

¹ Los datos biográficos del autor han sido tomados de diferentes fuentes: *Estudio introductorio* realizado por Jesús Ballesteros al libro de Cotta, *Itinerarios humanos del derecho* (Pamplona, 1978); varios artículos publicados en la colección *Recta Ratio, Testi e studi di filosofia del diritto*, seconda serie, 10, a cura di Francesco D'Agostino, *Ontologia e fenomenologia del giuridico, Studi in onore di Sergio Cotta*, Torino, 1995, entre estos particularmente el artículo de Giovanni Conso, *Laudatio del Prof. Sergio Cotta*; pero el aporte mayor ha sido la información directa suministrada por el Prof. Alessandro dal Brollo.

1943, llegó a ser subteniente de complemento de infantería. El 8 de septiembre del mismo año participará en la guerra de liberación en Piemonte, dando vida, junto a su hermano Carlo Gabriele, a la formación de una división *partigiana* autónoma: la *VII Divisione Monferrato*, de la que guiará la brigada *Enrico Tumino*, actuando desde la primavera de 1944 principalmente en Monferrato.

Después de este paréntesis, retomó los estudios en mayo de 1945. El 4 de agosto del mismo año se graduó en ciencias políticas en la facultad *Cesare Alfieri* de Florencia con la máxima nota. En 1946 fue asistente a la cátedra de Filosofía del derecho con Gioele Solari y Norberto Bobbio², en la facultad de jurisprudencia en la Universidad de Turín. Al comienzo fue asistente voluntario y después, desde 1950, ordinario, hasta el 1955. En 1954 obtuvo el encargo de la cátedra de *Doctrina del estado* y en 1955 ganó el concurso para la cátedra de *Filosofía del derecho* en la misma Universidad de Turín. Esta disciplina la enseñó en las universidades de Perugia, Trieste, Firenze y, desde 1965, en Roma³. Desde

² Se cuenta que la primera vez que Cotta iba a entrevistarse con Bobbio, éste al verlo acercarse desde lejos, dijo: «Quien viene allí es una persona de categoría, por lo tanto hay que darle una buena cátedra» (Anécdota que ha circulado por muchos años en los ambientes de la Sapienza, y que ha sido contada a nosotros por Antonio Punzi el 13 de marzo de 2004).

³ Vittorio Frosini describe poco más o menos así la trayectoria de Cotta para ingresar como catedrático en la Universidad de Roma: «En los primeros días de junio de 1954, un grupo de jóvenes estudiosos que tenían alrededor de treinta años se presentó al concurso para los exámenes de libre docencia en filosofía del derecho en la universidad de Roma, en los locales del Instituto que tomaba el nombre de la misma disciplina. Estaba todavía presente y operante el fundador y director del Instituto, Giorgio Del Vecchio, quien era también el director de la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, órgano de la *Società italiana di filosofia del diritto* fundada por él mismo en 1936 y de la cual había retomado la presidencia después del penoso evento de su remoción en 1938 por las leyes raciales [...] Diez años después, subía a la cátedra que había sido de Giorgio Del Vecchio uno de aquellos libres docentes de 1954, convertido mientras tanto en profesor ordinario: Sergio Cotta. Se reanudaba así aquella tradición de pensamiento, inspirada en el principio de trascendencia religiosa, que había sido interrumpida por los años de ausencia de Del Vecchio de la docencia. En los años siguientes, esa tradición académica encontró confirmación y renovado vigor: el nuevo catedrático romano consiguió un reconocimiento internacional por su riquísima cultura [...] gracias a la extraordinaria actividad de escritor, y de director del Instituto y de la revista que habían sido fundados por Giorgio Del Vecchio. En el corazón mismo de la cultura católica, en aquella 'Roma, donde Cristo es romano' (para repetir, aunque sea

aquel año ha sido director del Instituto de filosofía del derecho de la facultad de jurisprudencia de la Universidad de la Sapienza hasta 1995. También desde 1965, Cotta fue director de la sección de publicaciones científicas del Instituto y desde 1968 director de la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, órgano del mismo Instituto y de la *Società italiana di filosofia giuridica e politica*. De esta última ha sido presidente desde mayo 1983 a mayo 1985 y desde este año hasta hoy, presidente honorario.

Sergio Cotta ha sido profesor *part-time* en el *Istituto universitario europeo de Firenze* (1978-1980). Ha realizado lecciones, seminarios y conferencias en universidades francesas (Parigi, Bordeaux, Lione, Nancy), inglesas (Londres, Kent), españolas (Granada, Valencia, Madrid, Pamplona), belgas (Bruges, Saint-Louis), estadounidenses (Columbia, Harvard, Cleveland, Johns Hopkins de Baltimore-Maryland), australianas (Melbourne, Sydney, Canberra, Adelaide), argentinas (Buenos Aires, Rosario) y brasiliana (en el *Centro de investigaciones filosóficas* de San Paolo).

Por dos mandatos consecutivos fue presidente del *Institut international de philosophie politique*, del que es miembro desde 1954 y todavía hoy es vicepresidente. En cuatro ocasiones ha sido miembro del comité de la *International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy*. Es socio correspondiente, desde 1965, de la *Accademia delle Scienze di Torino* y, desde el 13 de noviembre de 1989, lo es también para la sección de filosofía de la *Académie de sciences morales et politiques dell'Institut de France*. Es igualmente miembro del *Istituto Lombardo*, de la *Accademia di Palermo*, de la *Accademia de las ciencias de Buenos Aires*, del comité científico de la *Société Montesquieu*; después de haber sido socio correspondiente de la *Accademia dei Lincei*, desde 1995 es socio nacional de ésta. Además fue presidente de la *Unione di giuristi cattolici italiani* desde diciembre de 1986 a diciembre de 1991; en

alterando el sentido originario, el bello verso dantesco), fue de nuevo presente y operante un intérprete intransigente de la tradición secular del iusnaturalismo, aunque asumida en nuevas formas y conciliada con las más avanzadas formas del pensamiento filosófico contemporáneo» (FROSINI, *Per un ritratto critico di Sergio Cotta*, a cura di Francesco D'Agostino, *Ontologia e fenomenologia del giuridico, Studi in onore di Sergio Cotta*, Torino, 1995, pp. 1 y 2.

1990, ocupó también la presidencia de la *Union internationale des juristes catholiques*.

A Cotta le han sido conferidos algunos premios como la medalla de oro de *Benemerito della scuola, della cultura e dell'arte* del Ministero della Pubblica Istruzione. En 1994 la medalla de *Benemerito della cultura* del *Ministero per i Bene culturali ed ambientali*. El 10 de noviembre 1999 fue nombrado *doctor honoris causa* en jurisprudencia, junto al Card. Joseph Razintger, por la *Libera Università Maria SS. Asunta*⁴.

1.2 Trayectoria intelectual

Es casi imposible reconstruir desde afuera el *iter* intelectual de un autor, sobre todo porque en el proceso de gestación de sus ideas concurren tantísimas circunstancias, a veces muy difíciles de conocer. De todas maneras, después de haber analizado el conjunto de la obra de Cotta, a nuestro juicio, podemos individuar tres momentos en el itinerario de su pensamiento⁵. Este itinerario nace de un núcleo que es el hilo

⁴ No hemos pretendido realizar una biografía pormenorizada del autor; en efecto, él mismo decía que era muy difícil captar histórica e integralmente al individuo; intentamos dar solamente una aproximación a su vida y a su obra. Valga como ejemplo de lo dicho la siguiente cita: «[...] aun cuando el objeto de un estudio histórico sea el individuo, éste permanece inasequible para la historia en cuanto historia *rerum gestarum*. Tal inaccesibilidad no es ocasional o debida a las deficiencias del historiador, sino que es inevitable. La historia se ocupa por definición y por necesidad exclusivamente del pasado, de los muertos; incluso cuando se ocupa de los vivos los trata como muertos, ya que los reduce, los *debe* reducir, a *objetos*. Al historiador, en efecto, el individuo no puede manifestarse de otro modo que mediante hechos, documentos, es decir, mediante objetos [...] esto significa que el plano historiográfico no se puede comprender al individuo en su genuina individualidad, sino sólo en su generalidad, o mejor dicho, en su característica conexión con la generalidad [...] la historia, por tanto, en cuanto no posee los medios de captar al individuo íntegramente, no puede hacerle objeto de juicio, y, por consiguiente, se encuentra obligada a juzgarlo en *masse*; es decir, en definitiva no juzga [...] la historia podrá ser *maestra*, pero no puede ciertamente ser *justiciera*» (COTTA, *Decisione-giudizio-libertà*, 1968, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1978, pp. 37–38).

⁵ Además, sostenemos que al final de su producción intelectual, comenzó un cuarto momento en Cotta: el momento de la *antro-ontología*. Es decir, un estudio del hombre, pero desde un punto de vista metafísico, no solamente estructural. Lamentablemente nuestro autor no desarrolló esta intuición. Algo se puede vislumbrar en *Soggetto*

conductor de todo su camino: el *proprium* categorial del hombre: un ser que se despliega en la historia. De este núcleo nace una fuerza centrífuga, que lleva a nuestro autor a alimentarse y retroalimentarse con la frecuente relectura del pensamiento de los clásicos con ojos de modernidad⁶ y a buscar la verdad que presentan las nuevas filosofías. También este núcleo posee una fuerza centrípeta, porque regresará con frecuencia al principio⁷ de donde partió, retornará siempre a aquel deseo de encontrar solución a los problemas perennes de la condición humana. Estos tres momentos no son compartimientos cerrados, sino tres grados de evolución dialéctica.

1.2.1 Momento crítico-interpretativo

Este periodo comprende, poco más o menos, desde que Cotta comenzó su trabajo de asistente de cátedra (1946), en Turín, hasta el inicio de su labor como profesor en Roma (1964).

Cotta nace intelectualmente como discípulo de Solari y Bobbio, en una línea de pensamiento que le proporciona un ambiente abierto y relativista, de virtudes laicas y liberales, que si bien no las rechazó, fueron su palabra penúltima⁸. Analizando el individuo del siglo XX, con

umano. Soggetto giuridico, Milano, 1997, cap. V y conclusiones; también en algunos de sus últimos ensayos: *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor*, conferencia en el *Colloquio Internazionale su Veritatis Splendor. Aspetti filosofici dell'Enciclica*, Roma, 26-27 abril de 1995, en *Studium*, XCI, 1995, pp. 851-862, y *L'evoluzionismo scientifico e il creazionismo in S. Agostino*, en *Studium*, XCIII, 1998, p. 279-293.

⁶ Por ejemplo en su libro, *Il concetto di legge in San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1954, p. 12, dice: «La necesidad de esta renovada exégesis me parece indiscutible en el caso de la obra tomista».

⁷ Esta tesis es también compartida por Antonio Punzi en su artículo *In the beginning is the end: l'itinerario di Sergio Cotta dalla filosofia politica alla filosofia del diritto*, publicado en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXX, 2003, pp. 281-286. El título es sugestivo, porque invierte la frase de Th. S. Eliot: *In the End is the Beginning* (en el fin está el principio) usada por Cotta en la dedicatoria de su último libro, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*; precisamente Punzi dice que en el principio de la obra cottiana, ya existía un núcleo fundamental (in the beginning is the end).

⁸ Veinticinco años después revisará la doctrina de su maestro en *Bobbio: un positivista inquieto*, en AA.VV., *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di U. Scarpelli, Milano, 1983, pp. 41-55.

todas sus penurias, nuestro autor se da cuenta de que éste es un heredero del Renacimiento y de que, desde aquellos tiempos hasta nuestros días, se encuentra en un continuo afán de libertad. Este hombre moderno en los comienzos se había *independizado* de la Iglesia y se había refugiado en el Estado -organismo creado con una ley y espiritualidad propias-, que le había brindado una atmósfera de libertad con relación a la Iglesia, pero no con relación a sí mismo: en sus adentros este hombre moderno «todavía se sentía esclavo»⁹. Esta es una de las primeras intuiciones de Cotta.

Así comenzó su labor intelectual con el estudio crítico-interpretativo del pensamiento político del siglo XVIII¹⁰. Tal vez se interesó en esta época, por la importancia que tuvieron sus representantes en la cimentación de la modernidad. Uno de los autores más estudiados por nuestro autor fue Montesquieu¹¹, aparte de otros¹². En estas investigaciones, se puede ver a un Cotta empeñado en encontrar -en las doctrinas modernas- aquellas estructuras fundamentales del hombre y de sociedad¹³. En su

⁹ COTTA, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, en *Questioni di storia moderna*, Milano, 1948, p. 4. Éste es el primer ensayo de Cotta.

¹⁰ Cfr. Aparte su primer ensayo ya mencionado, sobre el mismo tema ver también *Rapporti fra cultura e realtà politica*, en *Occidente*, VII, 1951, pp. 120-124; *Il concetto di utile tra filosofia e scienza nel '700*, en *Quaderni di cultura e storia sociale*, II, 1953, pp. 2-3; *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII siècle*, 1956, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 21-63.

¹¹ Pensamos que nuestro autor vio en Montesquieu una solución para poder explicar el problema de la compaginación entre el ser y la historia. En efecto, el autor francés le enseña a buscar la «naturaleza de las cosas» gracias a una aproximación real e histórica, es decir, «sociológica»: «Montesquieu no considera las leyes naturales como los dictámenes de la recta razón, esto es, como normas, sino como “las relaciones necesarias que provienen de la naturaleza de las cosas” en su dadidad empírica, o sea, como leyes en sentido natural. De aquí viene la visión, que hoy diríamos, sociológica, de la investigación montesquiviana» (COTTA, *Montesquieu*, en *Novissimo Digesto Italiano*, X, Torino, 1963, p. 890).

¹² *Il problema politico del marchese d'Argenson*, 1951, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 65-128; *Le basi storicistiche della concezione del diritto di Roscoe Pound*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXIX, 1952, pp. 51-67; *Filosofia e scienza del diritto a proposito del pensiero di Oliver W. Holmes*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXXI, 1954, pp. 17-27.

¹³ «Pero sus convicciones [de Montesquieu] se apoyan sobre una base metafísica precisa, aunque esquemática, cuya característica es aquella de dejar libre la razón humana para

segundo ensayo, *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu*, escrito cuando apenas tenía 27 años, manifiesta que el pensador francés buscaba «en el fluir de la vida social, las formas estructurales permanentes y esenciales del derecho»¹⁴; y en otro afirmará que en el cuerpo político emergen siempre «el equilibrio y el orden que existen en el plano ontológico, a pesar de los contrastes y las antinomias que parecen dividir en el plano fenoménico el cuerpo social»¹⁵.

El deseo de buscar lo inmutable, llevó a nuestro autor a profundizar algunos clásicos como San Agustín y Santo Tomás, con el objetivo de presentarlos al mundo con un lenguaje moderno¹⁶. Piénsese en sus libros, *Il concetto di legge in San Tommaso d'Aquino* de 1955 y *La città politica di S. Agostino* de 1960.

Una de las corrientes que había intentado explicar esta inmutabilidad del ser humano era el iusnaturalismo¹⁷, precisamente porque fue el refugio que encontró el hombre moderno cuando buscó un principio que «lo garantizara, en su ansia de libertad, del Estado y de la trascendencia»¹⁸. Cotta no criticó al iusnaturalismo por la atención que

indagar la naturaleza, sin que por eso pueda infringir el fundamento metafísico y el carácter sobrenatural de la religión». (COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953, p. 66).

¹⁴ Este ensayo fue publicado en la *Rivista di filosofia*, XXXIX, 1948, pp. 368-380 (se encuentra también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 129).

¹⁵ *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII siècle*, 1956, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 57). Aquí el autor celebra el hecho de que Montesquieu se haya servido de la analogía de la música y del cosmos para explicar el cuerpo político.

¹⁶ Pensamos, en efecto, que toda la producción de Cotta durante este periodo, tuvo como objeto: o presentar lo clásico con el lenguaje de la modernidad, quitándoles un poco aquella falsa *inmutabilidad* característica; o presentar la modernidad como una continuación del pensamiento clásico, rescatando lo que hay de verdadero.

¹⁷ Con la palabra *iusnaturalismo*, Cotta se referirá a la escuela de derecho natural racionalista, cuyo iniciador principal fue Hugo Grocio y continuada por Samuel von Pufendorf, Cristiano Tomasio, Cristiano Wolf, etc. De todas maneras Cotta admitirá que es difícil estudiar, desde un punto de vista metodológico e historiográfico, todas las facetas del iusnaturalismo. Cfr. COTTA, *Giusnaturalismo*, en *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano, 1964, pp. 510-524.

¹⁸ COTTA, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, en *Questioni di storia moderna*, Milano, 1948, p. 3. La traducción es nuestra.

proporcionaba a las estructuras permanentes del ser humano -las cuales provenían de aquella «exigencia eterna»¹⁹, llamada también por nuestro autor *orden*²⁰- sino porque lo vio como un producto del hombre soberbio del Renacimiento, como una concepción que generó después un individualismo absoluto. El iusnaturalismo, para nuestro autor, llevaba a la consideración de una naturaleza petrificada en un *para siempre* que no consideraba un elemento esencial de la existencia: la historia.

Entonces, ¿de qué manera Cotta compaginaría lo permanente con la contingencia de la historia?²¹ Precisamente en lo que se refiere al derecho natural, llegará a la conclusión de que aquel orden existía sólo en cuanto representaba un principio formal que empujaba a hacer el bien y a evitar el mal²²; la ley natural no era una especie de *código* de normas congeladas en el tiempo²³, el hombre era libre en el modo de resolver los

¹⁹ COTTA, *Filosofia e scienza del diritto a proposito del pensiero di Oliver W. Holmes*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXXI, 1954, p. 25.

²⁰ Este es una intuición claramente tomada de San Agustín. Cfr. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960.

²¹ Su devoción por la historia se mantendrá siempre. En sus clases solía decir con frecuencia: «No tengamos miedo a la historia; la historia siempre habla». Tal vez por este motivo fue constante su crítica al idealismo. Cfr. COTTA, *Rapporti fra cultura e realtà politica*, en *Occidente*, VII, 1951, pp. 120-124.

²² «La ley natural, agotada en el imperativo “haz el bien”, es el principio formal que rige toda la vida ética en su continuo desarrollarse histórico y recibe su contenido, que perennemente se renueva, siempre igual y siempre diverso, del hombre que lo realiza en el concreto. En cuanto tal aquella constituye el término crítico, perenne y universal al que tienen que ser confrontados todos los actos humanos. A la ley natural, entendida como el manifestarse del Absoluto en la soledad de la conciencia de cada hombre particular, me parece que se pueden aplicar las profundas palabras que Cusano dedicaba a la visión de Dios: ‘Cualquier rostro que pueda fijarse en el tuyo no ve nada diverso de sí, porque ve la propia verdad’» (COTTA, *Il concetto di legge in San Tommaso d’Aquino*, Torino, 1955, p. 112).

²³ «[...] los llamados preceptos segundos, o conclusiones extraídas de los primeros principios, no responden a los caracteres esenciales de la ley natural. Es más, se distinguen de los primeros preceptos precisamente por esta no correspondencia, la cual se presenta como su característica específica, ya que aquellos son preceptos particulares, mutables y contingentes. Pero en tal caso ¿se pueden considerar todavía como parte de la ley natural? Me parece que no, porque esta parte variable de la ley natural (que sería la parte más vasta) no absuelve las funciones tradicionalmente asignadas a tal ley, que es la de establecer las reglas universales y permanentes correspondientes a los aspectos fundamentales y comunes de la naturaleza humana, y

problemas en el fluir de la historia²⁴. El derecho positivo consistía en una técnica de aplicación de aquel *imperativo* formal²⁵, la realización histórica de la exigencia humana de orden.

Sin duda la influencia de sus maestros y una serie de circunstancias (por ejemplo, el hecho de haber entrado en contacto con Kelsen²⁶), explica por qué en este periodo, Cotta –movido por aquel deseo de encontrar la *razón histórica de las normas*²⁷- haya utilizado ciertas

de someter a éstas los diversos comportamientos de los hombres» (COTTA, *Il concetto di legge in San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1955, p. 108).

²⁴ Hablando de la capacidad del legislador para castigar un delito con una pena cualquiera, dice: «Pero el poder de decidir al respecto, dado el silencio de la ley natural, corresponde a la razón humana, la cual se pronunciará sobre la base de un procedimiento *discursivo*, basándose en las circunstancias, en las costumbres, en las condiciones históricas de una civilización. Solo si se considera a la ley natural como el imperativo formal que siempre y donde sea impone de hacer el bien es posible considerarla todavía como el criterio de justicia de tales determinaciones, porque éste informa siempre todos los juicios prácticos mediante los cuales el hombre se pronuncia sobre la justicia de las normas positivas. Pero si la consideramos como principio formal, se debe concluir que la ley natural no contiene criterio alguno determinado a base del cual se pueda establecer la justicia de las determinaciones, o sea, del *ius civile*» (COTTA, *Il concetto di legge in San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1955, p. 137).

²⁵ En una nota pie de página, nuestro autor expresa: «En este sentido me parece que se podría decir que la concepción de los pensadores del s. XVIII sobre la legislación, se anticipa a las modernas concepciones formalistas por las cuales el derecho es una “técnica social”, sin, naturalmente, el relativismo ideológico de estas últimas, ya que aquellos pensadores no pudieron admitir sino una sola ideología: el derecho natural-racional» (COTTA, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, 1954, p. 59).

²⁶ En efecto, existe una traducción del libro de Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, realizada por Cotta en 1952 y publicada por Edizioni di Comunità (Milano). En un ensayo de 1953 escribe: «La ciencia del derecho toma acto, busca, clarifica, hasta pone en luz la descuidada juridicidad de un hecho, pero no puede hacerlo sino se fundamenta en un ordenamiento jurídico [...]; aquella tiene en sustancia una función integrativa, mientras la función constitutiva corresponde al ordenamiento jurídico [...] Lo que no quiere decir caer en el agnosticismo absoluto, sino signar un límite a las posibilidades de la ciencia del derecho, reconociendo que el deber de explicar el pasaje del hecho al derecho corresponde a otra ciencia» (*Per un concetto giuridico di rivoluzione*, en *I limiti della politica*, Bologna, p. 395). Aquí se puede observar cierto influjo kelseniano.

²⁷ Cfr. COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, en *Iustitia*, XV, 1962, p. 18. Se puede ver también en este artículo que Cotta hace una interpretación *amplia* y *correctiva* de Kelsen. En efecto afirma que «como Kelsen precisa, “mientras el positivismo entiende

categorías del método formalista y de la filosofía de los valores²⁸. Fue un lenguaje que lo consideró apropiado para expresar sus análisis, tal vez porque le ayudaron a expresar mejor el *ser-ahí* del hombre o del derecho²⁹. Este influjo se lo nota con mayor acentuación cuando Cotta

como derecho solamente cuando ha sido creado mediante un proceso constitucional, lo que no significa que todo lo que ha sido creado así sea aceptable como derecho, o que sea aceptable como derecho en el sentido que éste mismo se atribuye”. Pero podemos observar este inevitable reclamo a la coherencia racional de los contenidos normativos y al significado objetivo del derecho, si bien dictado por una simple preocupación sistemática, señala ya el abandono del formalismo, porque hace depender el juicio de juridicidad de un intervalo de la razón que difícilmente podría ser reducido a una actividad de mero control lógico-formal. No hay duda alguna decir que para establecer la coherencia del ordenamiento jurídico, no basta controlar la interna validez formal, pero es necesario confrontar, en sus contenidos, las diversas normas que lo componen, esclarecer su significado (que siempre es un significado histórico, fruto de los convencimientos y de las ideologías dominantes en una cultura y en una sociedad), es necesario aceptar cuáles de tales normas debe prevalecer, hay que discutir su mayor o menor conformidad con el fin para el cual son puestas, hay que ver la mayor o menor correspondencia al sentimiento jurídico. En breve, es necesario individuar la *razón histórica* de las normas» (p. 18).

²⁸ A propósito de la filosofía de los valores se nota su influjo en algunos pasajes, por ejemplo: «En la concreción de la vida humana, todo lo que el hombre toca y refiere a sí, permanece englobado, directa o indirectamente, en el mundo de los valores» (COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, en *Iustitia*, XV, 1962, p. 23). Creemos que Cotta ha usado esta corriente para expresar cual era el ámbito de la filosofía y cuál era el de la ciencia, así: «La legitimidad de la distinción teórica entre el dominio de la ciencia y el de la filosofía, entre la conciencia objetiva y la valutativa, no excluye, sino que exige la unidad del juicio práctico. El mundo de los medios y de las técnicas por su misma definición, por su misma esencia no puede concretamente existir divorciado del mundo de los fines, [...] el cual no puede escapar al juicio de valor al que son sometidos los fines» (p. 23). Nuestro autor pensó que tal vez con el lenguaje de los valores, habría expresado mejor el mundo de este orden, eterno e interno, del individuo.

²⁹ El mismo Cotta lo corrobora, 25 años después, en una nota pie de página del ensayo *Introduzione a S. Agostino, La città di Dio*, Roma, 1978, p. CXXI, en el cual haciendo referencia a uno de sus primeros libros dice: «Esta introducción me ofrece la ocasión - de la que soy grato al P. Agostino Trapé- para una *retractatio* de lo que había escrito años atrás en mi libro *La città politica di S. Agostino* (Milano, 1960). Mientras, si no me engaño, éste conserva todavía alguna validez en sus análisis puntuales con relación a la visión agustiniana de la política, no convivió actualmente el planteamiento de fondo. Por una parte, *entonces me inspiraba en la filosofía de los valores y en el formalismo jurídico y, por otro lado, extraía del principio de la Caída rígidas consecuencias negativas en relación al iusnaturalismo, identificado por mí con la*

escribe, en aquellos años, filosofía del derecho³⁰. De todas maneras no se puede considerar que nuestro autor haya sido un formalista.

1.2.2 *Momento perspectivístico*

Esta es una etapa de transición en la que Cotta va cristalizando su pensamiento y toman cuerpo sus intuiciones. Podríamos situarla entre los años primeros años de la década del 60 hasta la publicación de tercera edición de *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979) (donde aparece por primera vez la palabra *ontofenomenología*, señalando el inicio de otra etapa)³¹.

versión excesivamente racionalista que en aquellos años era difundida en la cultura jurídico-política católica». El cursivo es nuestro.

³⁰ Este análisis formal lo encontramos también en sus reflexiones políticas. Así: «La doctrina formal de la autoridad que tiene relación con el fundamento metafísico de ésta, tiene carácter universal, pero porque es formal se basa en ningún contenido de estructuras determinadas y, por tanto, no vincula la libertad del hombre. Una doctrina de este tipo sobre la autoridad tiene que ser recavada de lo temporal y dirigida a esto, y por tanto, histórica. El cristianismo, no como civilización, sino como sistema de fe, tiene una propia doctrina de la autoridad de elección de sus secuaces. La comunidad cristiana o la cristiandad (para usar la distinción eficaz de Maritain), en cuando vive en el mundo y en un sistema de relaciones políticas, recibe y hasta contribuye a formar una doctrina sobre la autoridad del propio tiempo, pero esta doctrina no está vinculada, si no indirectamente, a su fe en lo trascendente, no participa de su verdad» (COTTA, *Osservazioni sul rapporto fra autorità e libertà*, en *Autorité et liberté, Atti del IV Convegno di Cultura Europea*, Bolzano, 1961, p. 83). Y hablando del concepto de pueblo que San Agustín presenta en el *De civitate Dei*: «Agustín no condiciona la existencia del pueblo a la asunción de un determinado fin, de un determinado valor. En tal modo, el hecho permanece distinguido por el valor, y la definición agustiniana se presenta con evidente carácter formal» (COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960, p. 37). Definitivamente las *inmutabilidades* de contenidos no le gustaban a nuestro autor, al menos en aquella época.

³¹ Dice Ventura que las obras que escribió Cotta en este periodo (*Primi orientamenti di filosofia del diritto* -1966-, *Itinerari esistenziali del diritto*, 1972, y *Prospettive di filosofia del diritto* -en sus dos primeras ediciones 1971 y 1974-), suscitaron tal interés en muchos jóvenes estudiosos, que formaron un grupo alrededor del profesor de la Sapienza. Aquellos jóvenes intelectuales encontraron un espacio filosófico de libertad para todos los intereses personales. Es que era un planteamiento nuevo que no se abanderaba con ninguna corriente en particular. Cfr. VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 23.

En este periodo Cotta continúa su línea de pensamiento, esto es, su atención se fija en demostrar el primado del individuo y en valorizar los nuevos tiempos³².

Se puede ver también una clara independencia del formalismo³³. Nuestro autor, en este segundo momento, desarrolla un método para analizar la realidad: el método perspectivístico, que consistirá en tratar de «entender la experiencia humana, en la unidad y en la variedad del presentarse, mirándola desde una perspectiva que aparezca, según la situación existencial y cultural, capaz de iluminarla de manera original, esto es, no obtenible en otra perspectiva»³⁴. Es decir, aquella exigencia de tomar en cuenta la historia como expresión del orden humano, la verá encarnada en la cotidianidad, que Cotta querrá *estudiarla* desde una *perspectiva*: es el inicio de una aproximación fenomenológica.

En la intuición de este nuevo método está presente, sin duda alguna, Capograssi; estos son los tiempos del encuentro con este filósofo del derecho italiano, el cual le hizo consolidar una posición teórica que

³² En un ensayo de 1963, *Potere politico y responsabilità* (en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 403-427), Cotta manifiesta que a nuestra época se le puede dar el nombre de *liberalismo* (en sentido genérico, no en sentido económico, moral, político, etc.). Hecho con el que está de acuerdo, porque reconoce «que en el liberalismo el poder tenía una función sirviente, y, por tanto, reconoce el primado del individuo y de todos aquellos derechos que garantizan la posibilidad y la capacidad de obrar y de expresarse» (p. 423). También: «Gracias a la noción de caída, el cristianismo se presenta así como realismo existencial en el plano antropológico. Y como doctrina de libertad, en el plano político, porque el estado –que, siendo construido por los hombres es una obra necesariamente imperfecta- no puede sobreponerse a los individuos como entidad moral suprema y como juez de moralidad, ya que no tiene la capacidad de satisfacer su aspiración de perfección» (*Come si pone il problema della politica in Rousseau*, 1964, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 256).

³³ Nuestro autor, lamentándose de la pérdida de interés por la cuestión filosófica de la naturaleza y los fines del poder, advierte algunos males, entre ellos que «el juicio *lato sensu* moral sobre el poder [...] cesa de ser fundado en un análisis sobre su naturaleza como fenómeno humano para reducirse a un mero juicio formal de conformidad de la acción política a la voluntad popular, asunta a la medida última de la moralidad del poder» (*Potere politico y responsabilità*, 1963, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 407).

³⁴ COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 65.

inspirará toda su investigación filosófica a lo largo de los años³⁵. En 1972 Cotta dirá: «Giuseppe Capograssi [...] se ha convertido en cuidadoso y penetrante observador de la vida y, dentro de ella, de la experiencia jurídica. Ha abierto así agudamente la vía de una fenomenología del derecho en el ámbito de un análisis existencial del hombre». Gracias a este autor, nuestro profesor indagará las razones de ser del derecho, pero (¡he aquí la novedad!) desde la experiencia humana del sujeto jurídico pensante y agente, y desde la dimensión coexistencial³⁶ como autenticidad de la experiencia jurídica. En su última lección universitaria³⁷, manifestó que gracias a Capograssi había descubierto que el derecho positivo llega a ser *derecho natural vigente*.

³⁵ El encuentro fue propiciado por la publicación de la *Opera omnia* de Capograssi por la Giuffrè en 1959. El mismo Cotta se sorprende de haber descubierto intuiciones en este filósofo del derecho que hasta entonces por él había sido desconocidas: «Seis volúmenes de obras [...] pero, cuando salieron por una iniciativa valiente, verdaderamente valiente, del editor Giuffrè, todos nosotros que conocíamos a Capograssi nos quedamos sorprendidos: había escrito tanto [...] y con tal robustez de pensamiento, que nosotros que lo conocíamos, jóvenes como yo, entonces muy jóvenes, pero también aquellos que le eran contemporáneos, colegas, amigos, no se habían dado cuenta de aquella que había sido su producción, su intenso trabajo de pensador» (COTTA, *Giuseppe Capograssi. Filosofo cristiano post-moderno*, en *Quaderni di Itinerari*, nuova serie, 1981, p. 7).

³⁶ Esta dimensión coexistencial vendrá de la intuición de *estar-con-los-otros* (Cfr. COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966; el capítulo II de la segunda parte se titula precisamente *Il diritto come attività specifica*, p. 199 y ss.). Parece que al principio esta dimensión fue llamada por Cotta *colaboración*: «Este proceso de evolución aparece sin duda alguna ligado (o mejor dependiente) desde la raíz a cualidades estrictamente personales del particular, como la invención, la reflexión, la acción. Pero al mismo tiempo se realiza a través de un hecho típicamente social: la colaboración. Y no se trata de un instrumento casual, que habría podido ser sustituido por otro, sino de un instrumento íntimamente necesario a causa de su estricta dependencia de alguna cualidad personal en las cuales hemos revisado las fuentes primigenias del proceso de evolución» (en la misma obra, p. 95).

³⁷ Esta última lección la dictó Cotta el 12 de mayo de 1990, en el aula III de la facultad de jurisprudencia de la universidad de La Sapienza. Era tradición en las universidades italianas que, cuando un autor cumplía 70 años, antes de retirarse definitivamente de la cátedra, dictaba su *última clase*, a ella asistían alumnos y exalumnos, discípulos y profesores. Desgraciadamente no existe de ella una transcripción escrita completa, solamente recuerdos que han sido retomados por Pierfranco Ventura (que era presente) y consignados por escrito, pero que son valiosos porque realizan un resumen de la trayectoria intelectual de Cotta manifestada por él mismo. Cfr. VENTURA, *Pensare e ripensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 21 y ss.

Lógicamente, a partir de esta base comenzó a releer San Agustín³⁸, y a tener contacto con Kierkegaard, Heidegger y Husserl³⁹. En toda la obra cottiana el influjo agustiniano se advertirá sobre todo en los temas del *orden* interno y eterno del hombre, en lo que se refiere a las relaciones entre el tiempo y el derecho, en la concepción de justicia, etc. Con Kierkegaard, nuestro autor dirá que el imperativo moral tiene una condición fundamentalmente existencial, también será claro la influencia del filósofo danés en el tema de la necesidad del otro en el proceso de autoconciencia, sin suprimir la individualidad del yo. De Husserl, Cotta tomará la metodología fenomenológica, pero referida solo a la puesta entre paréntesis de la realidad para obtener su estructura esencial. Ciertamente el profesor de la Sapienza irá más allá: tratará de ver si resulta concebible el individuo con independencia de su relación con el otro, con el derecho, etc.

Algo importante en la vida intelectual de Cotta en este periodo, fue su asistencia a los *Colloqui Castelli*⁴⁰, que le permitió el intercambio de opiniones con muchos pensadores (en la mayoría de las ocasiones venidos del extranjero) y entró en contacto, en una verdadera *tradición oral*, con las corrientes filosóficas de vanguardia. Con todos estos autores tratará de confirmar su tesis de que «el derecho está siempre presente en

³⁸ «Si existe un pensador que ha tentado de comprender la naturaleza profunda, inmutable, la estructura ontológica del hombre a través de un análisis de alguien que sufre, de seguirlo atento a sus variados pasos en el mundo, éste ha sido ciertamente San Agustín» (COTTA, *Giuseppe Capograssi. Filosofo post-moderno*, en *Quaderni di Itinerari*, nuova serie, 1981, p. 14).

³⁹ «La perspectiva mejor para afrontar el problema de la técnica y de sus responsabilidades es ciertamente la abierta por la línea de pensamiento que va desde Bergson a Heidegger (todavía no estudiada ni aclarada suficientemente), puesto que ella tiene presente nuestro modo de ser actual y estructural, y no escurre el bulto acusando a un ente abstracto: la sociedad o algunos de sus componentes históricos» (COTTA, *El hombre tolemaico*, Madrid, 1977, p. 59).

⁴⁰ Estos simposios fueron organizados por Enrico Castelli, fundador de la revista *Archivio di filosofia*. A la muerte de Castelli (1975), estas tertulias filosóficas fueron continuadas por uno de sus discípulos, Marco Olivetti, hasta 1981. Cotta será un religioso frecuentador de estos convenios, sobre todo en la década del 60. En la mencionada revista, constan las intervenciones de nuestro autor; así la primera trató sobre el tema *Innocenza e diritto. Note sull'ambivalenza della pena*, publicada en *Archivio di filosofia*, N. 2-3, 1967, pp. 43-64.

la historia humana y, a veces, es idéntico»; que «la experiencia jurídica es un vivir coexistencial según reglas», es decir, que «el derecho es sentido viviente de la coexistencialidad, opuesto a la violencia individual y colectiva»⁴¹.

El estudio de Descartes, Pascal, Leibniz, Rosmini⁴² y Bergson le ayudarán a excavar profundamente sobre el sentido de la intersubjetividad para responder a las preguntas: «¿existen en el hombre cualidades propias de lo jurídico?, ¿existe una estructura jurídica en el hombre?, ¿es el hombre capaz de comprender el mundo y la trascendencia?»⁴³.

1.2.3 Momento ontofenomenológico

Este es el momento en el que Cotta cristaliza definitivamente su pensamiento; va desde comienzos de los años 80 hasta el final de su producción intelectual. El punto máximo es la publicación del libro *Il diritto nell'esistenza*, en su primera edición de 1985. Aquí define con claridad su método: la ontofenomenología, que es el estudio a través de etapas de profundización desde el nivel empírico-descriptivo hasta el nivel existencial-ontológico⁴⁴. Era un método apropiado para nuestro

⁴¹ VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 21.

⁴² Sus estudios de Rosmini son abundantes, comienza a escribir de él en este segundo periodo. En efecto su primera discusión sobre este autor es del 1966: *Attualità di Rosmini*, que es el texto de un debate sobre la obra rosmينية *Delle cinque piaghe della Chiesa*, y fue publicado en *Humanitas*, pp. 1122-1136.

⁴³ VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22.

⁴⁴ Descrito analíticamente por primera vez en *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, pp. 95-96. A propósito dice Barberis: «Refiriéndose sobre todo a Heidegger, pero buscando también en el psicoanálisis de Sigmund Freud, Cotta desarrolla un tipo de reflexión, por él mismo calificada como onto-fenomenología, entendida como la reconstrucción de las condiciones existenciales y ontológicas de la experiencia jurídica. Después de haber constatado empíricamente la presencia, en cualquier derecho positivo, de instituciones como la propiedad, la asociación, la sucesión, el proceso, él busca profundizar el sentido existencial, encontrándolo en las necesidades humanas como las de seguridad, solidaridad y duración. Después de aquel análisis empírico y existencial, tal reflexión toca un nivel de investigación más profundo: el nivel propiamente ontológico, o “de la estructura del ser-hombre”, donde las instituciones jurídicas parecen fundarse en características estructurales de la existencia, como la

autor porque unía dos ideas muy suyas: el rechazo a cualquier planteamiento *a priori* para analizar la realidad y su deseo de constatar lo perenne, el ser⁴⁵.

En este periodo, además de profundizar los filósofos del periodo anterior, se ve una presencia mayor de Wittgenstein, Bergson, Kant. Efectivamente en su última clase dirá que Wittgenstein le había ayudado a verificar que el sujeto se comprende en el mundo y fuera del mundo; Bergson, la duración consciente del pensar humano como síntesis de finito e infinito; y Kant, que el universalismo puramente formal, puede ser rescatado para luchar contra el mero historicismo (Hegel). Estos autores ayudaron a que Cotta pensara el hombre como estructura sintética de finito-infinito, en la que la intrascendible libertad deberá respetar siempre las leyes del ser⁴⁶.

Refiriéndose con seguridad a este tercer momento, en aquel 12 de mayo, nuestro autor manifestaba que gracias al análisis ontofenomenológico había podido darse cuenta que «sentido, fundamento y sujeto jurídico componían un todo: el hombre en cuanto tal»⁴⁷. Y con Rosmini podía concluir: «El derecho es la persona misma subsistente»⁴⁸.

A lo largo de este camino, Cotta reconoce haberse mantenido siempre dentro de la *filosofía del ser* y que solamente con ésta había podido afrontar los problemas del hombre moderno, inquieto siempre en el reflexionar sobre la naturaleza⁴⁹.

Su última clase, nuestro autor la terminó haciendo un llamado a juristas y filósofos, porque debían cooperar en el saber jurídico, teniendo siempre un cointerés por la verdad, una verdad que se vislumbra en la

finitud, el *ser-con-los-otros*, la conciencia de la propia incompletéz» (*Introduzione allo studio della filosofia del diritto*, Bologna, 1993, p. 197).

⁴⁵ En sus clases Cotta solía decir repetidamente: «El derecho tiene una estructura propia que uno puede alcanzar a través de la filosofía» (información proporcionada por uno de sus exalumnos, Prof. Antonio Punzi).

⁴⁶ Cfr. VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22.

⁴⁷ Cfr. VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22.

⁴⁸ Cfr. VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22.

⁴⁹ Cfr. VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22.

experiencia jurídica. Y además corroboró lo que siempre había pensado: que el derecho no es ni nunca ha sido política, va más allá de ésta, tiene sus leyes particulares, propias de una sociedad verdaderamente abierta⁵⁰.

Y concluía Cotta diciendo que su itinerario desde Solari⁵¹ a Wittgenstein, había sido «reconstruido en cuanto reconstruible por la misma filosofía, que se aclara al anochecer, pero se trata de un anochecer que tiene filosóficamente fe en el *nuevo día: Vita mutatur, non tollitur*»⁵².

1.3 Producción intelectual de Cotta

En el primer momento de actividad como investigador encontramos estudios sobre cuatro autores, ciertamente todos significativos en el contexto de su formación: Montesquieu (*Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953)⁵³, Filangieri (*Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, 1954), Santo Tomás (*Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1955) y San Agustín (*La città politica di Sant'Agostino*, Milano, 1960).

Del segundo momento son *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966); *Itinerari esistenziali del diritto* (Napoli, 1972) y *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, en sus dos primeras ediciones 1971 y 1974). El primer y el tercer libro son las lecciones universitarias consignadas por escrito. El segundo es una colección de ensayos. Estas obras mencionadas tienen un hilo conductor: el derecho es una posibilidad fundamental del coexistir; la existencia es entendida desde la libertad, como un *estar-con-los-otros*. Para entender esto Cotta proponía un retorno al ser de las cosas, en una meditación existencial del hombre y del derecho.

⁵⁰ Cfr. VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22.

⁵¹ Efectivamente aquel 12 de mayo, Cotta había empezado haciendo un homenaje de agradecimiento a Solari y a Bobbio.

⁵² «[...] è stato ricostruito in quanto ricostruibile dalla filosofia stessa, la quale si chiarisce al tramonto; ma si tratta di un tramonto che ha filosoficamente fede nel nuovo giorno: *Vita mutatus, non tollitur*» (VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 22).

⁵³ En 1995 propondrá de nuevo su pensamiento sobre Montesquieu de una manera más concisa en el libro *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari.

En el mismo periodo escribe dos obras de gran esfuerzo teórico: *La sfida tecnologica* (Bologna, 1968) y *L'uomo tolemaico* (Roma, 1975). En la primera, que tuvo una gran resonancia, Cotta quiere comprender la estructura y la fuerza propulsiva del universo tecnológico; quiere reconocerlo, sin exaltarlo ni rechazarlo, en su intrínseca ambivalencia para el hombre. Propone trascenderlo, a través de una continua meditación sapiencial y en una constante referencia a la estructura profunda del ser. En la segunda obra, lo tratado anteriormente es presentado, desde el punto de vista estructural e histórico: quiere individuar el núcleo del malestar de aquel hombre tolemaico de la modernidad, amputado y desequilibrado, que ha roto la armonía y la dialéctica existencial propia. Cotta propone la verdad del hombre: no tiene total autonomía, no debe tener absoluta centralidad, no posee una ilimitada posibilidad de dominación sobre la naturaleza. Es un hombre que *está-con-los-otros*, que es criatura, que es finito. Se constata un hilo conductor en estas obras: la proposición de la superación del olvido del ser, para retornar a las cosas mismas.

En el tercer periodo aparecen escritos que configuran el cuerpo maduro de la filosofía del derecho: la tercera edición, revisada y ampliada de *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979); *Perché il diritto*, (Brescia, 1979); *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* (Milano, 1981); *Introduzione alla filosofia del diritto* (Torino, 1984); el fundamental y central *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica* (Milano, 1985; 2ª ed. 1991); y *Diritto Persona Mondo umano* (Torino, 1989). *Perché il diritto* es una presentación divulgativa de sus clases, especialmente para personas que no tenían formación jurídica. *Introduzione alla filosofia del diritto* es la publicación de la primera parte de *Prospettive di filosofia del diritto*, por lo que no constituye una innovación en su pensamiento. La innovación se encuentra en la última edición de *Prospettive*, en *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* y en *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, porque el estudio fenomenológico de la relación entre ser de las cosas, hacia el cual se debía retornar, y la coexistencia, se precisa con el método de la ontofenomenología. La filosofía del ser venía explícitamente acogida, pero modernizada según una interpretación fenomenológica «capaz de *estructurar el tiene-que-ser* y los *deber-ser*

mediante una *ciencia filosófica* rigurosa. Éste es el sentido global de *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*⁵⁴.

En esta misma perspectiva de aproximarse fenomenológicamente a las cosas para encontrar el ser, tenemos *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, que con el fin de descubrir la causa por la que una norma vincula, usará a Kant para verificar si «su entera filosofía de la práctica tenga presupuestos ontológicos implícitos»⁵⁵.

En este periodo escribe también dos libros más sobre filosofía política: *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica* (L'Aquila, 1978) y *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico* (Milano, 1989). Estas dos obras son una clarificación de los dos libros sobre filosofía política del anterior periodo (*La sfida tecnologica* y *L'uomo tolemaico*). Se puede ver una profundización de los *lugares* teóricos, un estudio en clave analítica del pasado; y un examen histórico y filosófico-cultural del presente. Además, respecto a la anterior pareja de libros, es más evidente en estas dos nuevas obras su relación con la filosofía jurídica. Así, el primado moderno-contemporáneo del conflicto y de la guerra se origina gracias a las filosofías vitalistas-utilitarias, por un lado, e historicistas-dialécticas, por otro. El alejamiento de la guerra y de su sentido de transgresión radical, pide un itinerario de descubrimiento del primado de la paz como condición necesaria y natural de existencia del mundo humano. La conciencia jurídica y la dimensión de la juridicidad emergerían como una esencial forma del vivir humano: la forma del orden coexistencial de vida. Nuestro autor reflexiona sobre la violencia, viendo los edificios teóricos que la sostienen y el actual aprecio ético de ésta, y, revisando las raíces de ésta en el revés de valores (propio del antijuridicismo), sostendrá que el derecho aparece como radicalmente *otro* respecto a las teorías y a las prácticas de la violencia.

⁵⁴ «Capace di strutturare il *dover-di-essere* e i *dover-essere* mediante una *scienza filosofica* rigorosa. È questo appunto il senso complessivo di *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*» (VENTURA, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 24).

⁵⁵ «[...] l'intera sua filosofia della pratica abbia degli impliciti presupposti ontologici» (COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, p. 110).

Cabe destacar que Cotta también ha escrito sobre temas histórico-políticos: *Quale Resistenza? Aspetti e problemi della guerra di liberazione in Italia* (L'Aquila, 1978), *Europa: fantasma o realtà?* (Nápoli, 1979), *La Resistenza: come e perché* (Roma, 1994).

En los años 90, Cotta consolidará su edificio jurídico. Al final de su producción intelectual, nuestro autor vislumbró una serie de problemas: la globalización, la manipulación genética, el hambre, etc., producidos por una incorrecta concepción y desatinada aplicación de los llamados *derechos universales del hombre*. Fruto de sus reflexiones será *Soggetto umano. Soggetto giuridico* (Milano, 1997); allí Cotta plantea una *antropología* capaz de evidenciar la verdad universal del hombre, que posee una naturaleza individual y relacional, para afrontar las artimañas del *no-cognitivismo ético*. La hipótesis filosófica-jurídica de los *derechos humanos* no tiene futuro si no se reconoce la naturaleza ontológica humana, acompañada de una *segunda* naturaleza: la jurídica⁵⁶.

Cotta también ha sido el editor de algunas obras colectivas. Entre ellas: *Oltre l'egemonia della politica* (Brescia, 1980); *Dimensioni della violenza* (L'Aquila-Roma, 1982); *A. Rosmini, filosofo della politica* (Milano, 1985); *Il nuovo volto dell'universo* (Roma-Bari, 1984); y *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione* (Milano, 1985).

Nuestro autor ha realizado importantes traducciones. Entre ellas: WHERE, KENNETH C., *Del governo federale* (Milano, 1949); MONTESQUIEU, BARON DE, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, *Lo spirito delle leggi* (Torino, 1952); KELSEN, H., *Teoria generale del diritto e dello stato* (Milano, 1952); MIRKINE-GUETZÉVITCH, B., *Le costituzioni europee* (Milano, 1954); CARLYLE, R. W.- CARLYLE, A. J., *Il pensiero politico medievale* (Bari, 1956); FARRINGTON, B., *Francesco Bacone, filosofo dell'età industriale* (Torino, 1967); entre otras.

⁵⁶ En efecto la carátula del libro combina dos colores: rojo y blanco. Si el fondo es rojo, las letras son blancas, y viceversa. El mismo Cotta escogió este diseño para significar que la naturaleza humana es intercambiable con la naturaleza jurídica: el derecho es una segunda naturaleza del hombre. (Información proporcionada por el Prof. Punzi).

La producción de Cotta de artículos, notas y discusiones es abundante, asciende al número de doscientos treinta y cinco, y fueron escritos en el periodo que va desde 1948, año en el que publica el primero *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*⁵⁷, hasta 1998 en el que escribe el último *L'evoluzionismo scientifico e il creazionismo in S. Agostino*⁵⁸. Recientemente han aparecido dos últimos libros, que recogen sistemáticamente trabajos ya publicados: *I limiti della politica*, (Bologna, 2002) y *Il diritto come sistema di valori* (Milano, 2004).

⁵⁷ En *Quaderni di storia moderna*, Milano, pp. 3-57.

⁵⁸ En *Studium*, XCIII, pp. 279-293. Irónicamente parecería que Cotta comienza con un tema fenomenológico (la modernidad) y termina con uno ontológico (Dios).

II. EL MÉTODO COTTIANO: LA ONTOFENOMENOLOGÍA

Una vez realizada la presentación de nuestro autor, exponemos ahora el método creado por él: la ontofenomenología. Cotta consolidó este método y lo aplicó principalmente al estudio del derecho. Realiza así una combinación interesante para estudiar el *proprium* categorial del hombre, en su despliegue jurídico: de modo original utiliza la aproximación de la fenomenología para llegar a la estructura interna de la realidad, es decir, a la ontología.

A través de la ontofenomenología nuestro autor llega a la fundación misma del individuo y de la realidad jurídica, escruta la sintaxis profunda de éstos, el sentido verdadero de sus expresiones. Gracias al resultado de estos estudios, podrá argumentar la verdadera determinación axiológica de la praxis humana.

1. INTRODUCCIÓN

1.1 *La metafísica de la subjetividad*

Al observar la situación del hombre contemporáneo, Sergio Cotta se da cuenta de que existe en el individuo un desfase existencial: hay algo que no responde a sus exigencias profundas, a sus aspiraciones, a su bienestar físico y psíquico. Nuestro autor al principio centrará esta intuición en el problema de la relación entre libertad y el poder¹, luego la

¹ «Uno de los problemas que es más presente al hombre de hoy y que más mueven e inquietan el pensamiento moderno, es ciertamente aquél que se refiere a las relaciones entre individuos, propenso a interrogar y a defender la propia interioridad (y, en la interioridad, el absoluto) y la sociedad y el estado que condicionan al individuo en su obrar y en su pensar» (COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960, p. 7).

ampliara al ámbito antropológico-social y la llamará afán de supervivencia², inquietud³; para finalmente señalar que una de las crisis principales de nuestro tiempo es el *no-cognitvismo ético*⁴. En definitiva, percibe que existe un problema evidente: el individuo actual no es feliz, está en crisis.

¿Por qué se ha originado esta situación? Porque el hombre ha dejado de pensar que es un ser precario y se ha erigido en un ser absoluto, ha negado su capacidad humana de trascender la mismidad empírica de sí, del otro, de las cosas, ha realizado un verdadero «giro antropológico global»⁵.

Este fenómeno es llamado por Cotta *modernidad* y sus comienzos coinciden con el inicio de la Edad Moderna -con los acontecimientos históricos del Renacimiento y la Reforma-, y continúa en la actualidad en lo que los especialistas llaman *post-modernidad*⁶.

También: «La relación entre autoridad y libertad, sea una relación de composición o de antinómica disociación, se presenta en los más variados sectores de la experiencia humana. Pero aquellos en los que se asume el aspecto tal vez más delicado y concienzudo, son, según mi parecer, el sector religioso y el político» (COTTA, *Osservazioni sul rapporto fra autorità e libertà*, en *Autorité et liberté, Atti del IV Convegno di Cultura Europea*, Bolzano, 1961, p. 75).

² «Si es verdad que la supervivencia es el problema central de nuestro tiempo, este problema exige, para ser afrontado, colaboración interdisciplinaria entre ciencias naturales y ciencias humanas, porque la supervivencia ciertamente tiene aspectos físicos, pero tiene también aspectos culturales» (COTTA, *La ricerca della armonia*, en *Rapporto sulla ricerca*, Istituto Accademico di Roma, Roma, 1970, p. 146).

³ «Abarcar con exactitud, en todas sus complejas y difuminadas tonalidades, la situación humana, hoy día, es una empresa, si no imposible, ardua. Pero, al menos, se puede señalar como distintiva una característica concreta: la inquietud» (COTTA, *El hombre tolemaico*, Madrid, 1977, p. 19).

⁴ «Está al centro del debate teórico tal vez más importante de nuestro tiempo, incluso por sus proyecciones prácticas: aquél entre cognitvismo y no cognitvismo ético» (COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor*, en *Studium*, XCI, 1995, p. 851).

⁵ COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor*, en *Studium*, XCI, 1995, p. 853.

⁶ «Yo preferiría distinguir *edad* y también *civilización moderna* de *modernidad*. Una edad y también una civilización nunca es un tiempo uniforme; nunca es un producto uniforme; nunca es un tejido monocorde, es siempre un entretejido, un tiempo en el cual

En la base (de la modernidad) encontramos lo que se llama el 'giro antropológico', es decir, la sustitución del teocentrismo por el antropocentrismo; el primero en su más amplia acepción, caracterizaba tanto el mundo pagano como el mundo cristiano. «Dios es la medida de todas las cosas», decía Platón. El regnum hominis sustituye al regnum Dei a través del desplazamiento del centro de la significación. Según el teocentrismo, en Dios (teológicamente) o por medio de la reflexión sobre Dios (filosóficamente) se descubre la verdad profunda de lo real. El hombre, en cuanto imagen de Dios, y la naturaleza en cuanto creada por Dios, encuentran en Él su explicación [...] Ahora, una vez puesto el hombre al centro del mundo, éste llega a ser la verdad y la medida de lo real: de sí mismo, ante todo, a través un proceso de autoconciencia; de la naturaleza, en un segundo tiempo, a través de la ciencia y la obra de transformación⁷.

se suman muchas tendencias y expresiones culturales, de vida; todas éstas son presentes, se componen, se oponen, divergen, pero al final son presente y dan a una civilización, a una época, un aspecto, un aspecto muy variado de aquello que nosotros no estamos enseñados a percibir. En cambio, por *modernidad* yo entiendo aquella tendencia selectiva en el ámbito de un tiempo y de una civilización, que se pone como absolutizante, es decir, que pretende ser la caracterización dominante de aquellos tiempos» (COTTA, *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en AA.VV., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Milano, 1985, p. 20). Los estudios de Cotta sobre la modernidad son abundantes; en algunas de sus obras nuestro autor ofrece un amplio estudio sobre esta época histórica, por ejemplo *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968; *L'uomo tolemaico*, Milano, 1975; *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978; *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1989, etc. En cambio, sus estudios sobre la post-modernidad no son muchos, bastaría señalar dos ensayos: *Cattolici nel nostro tempo*, en *Studi cattolici*, 253, 1982, pp. 155-166; *Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione culturale della crisi odierna*, en AA.VV., *Lo stato delle istituzioni italiane: problemi e prospettive*, Milano, 1994, pp. 35-52, etc. Pensamos que nuestro autor prefirió profundizar la modernidad, porque la consideró causante de la postmodernidad: tuvo entonces que ir a la raíz del problema. En efecto, leemos: «Sería un error considerarlo como un movimiento *exclusivamente juvenil* (una vez más mirando al 68): aunque los jóvenes sean los más clamorosos exponentes, toda franja de edad está en algún modo implicada. Es ciertamente es un movimiento inspirado por los "viejos": no es difícil llegar a un Sartre o a un Marcuse, a Wilhelm Reich, a Breton e los surrealistas, a Walter Benjamín y, más atrás, a Nietzsche, Stirner, Fourier, Sade, Diderot [...] El 68 no inventó nada [...] es un producto, no el productante» (COTTA, *Cattolici nel nostro tempo*, en *Studi cattolici*, 253, 1982, p. 4).

⁷ COTTA, *L'idea di modernità*, en *Studi cattolici*, 235, 1980, p. 528.

La Edad Moderna puso las bases para este hombre que aspira a ser omnipotente. Cotta manifiesta claramente que a pesar de que el Renacimiento quiso volver a lo clásico, en realidad traicionó su proyecto inicial, desviando su objetivo hacia metas totalmente nuevas, nunca vistas. No fue un *re-torno*, sino más bien una *re-novación* de la historia⁸.

Uno de los frutos de la modernidad es lo que Cotta llamará la *metafísica de la subjetividad*⁹: reflexión filosófica que tiene al individuo como «único verdadero punto de inicio y de referencia del conocimiento, de la historia, de la moral»¹⁰. El sujeto humano llega a ser el *unicum* del mundo, del cosmos; el punto de partida y la medida de todo; un ser monolítico a partir del cual se construye y se debe construir la existencia. Es un subjetivismo que comporta una construcción totalmente antropocéntrica.

El profesor de la Sapienza manifiesta que la causa principal por la que se ha llegado a esta situación es que el hombre ha perdido el sentido de lo sagrado. Efectivamente lo sagrado es intocable, no manipulable, no

⁸ «Pero la interpretación de la historia que tengo, sumariamente citada, no es más que una primera etapa provisoria en el itinerario hacia la idea de modernidad. Progresivamente le sucede otra etapa, en la que el retorno a lo pasado representa el retroceso que se efectúa para saltar mejor adelante. Se deja de presentar a la antigüedad como el supremo modelo de vida que hay que imitar fielmente; en el fondo, ésta tornaba necesariamente solamente a título de antítesis polémica respecto de aquel medioevo del que había que mostrar la negatividad, pero no tiene un valor definitivo a nivel del desarrollo histórico. Un cambio extremadamente importante viene entonces en el ámbito semántico: las palabras Renacimiento y Reforma cesan de designar el *re-torno* hacia atrás con el fin de encontrarse después de haberse perdido. Aquellas palabras indican, al contrario, la *re-novación* de la historia, un nuevo nacimiento, una *nueva* forma, un comienzo de todo nuevo (inocente, se podría decir) de la aventura humana» (COTTA, *L'idea di modernità*, en *Studi cattolici*, 235, 1980, p. 527).

⁹ La expresión aparece por primera vez en un ensayo de 1975 (Cfr. *Il senso del peccato nella coscienza dell'uomo d'oggi*, en *Studi cattolici*, 174-175, p. 520-526). Después la incluirá en sus libros, por ejemplo dice en *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica* (L'Aquila, 1978): «Estamos frente a la propuesta de una diversa concepción del hombre –aquella del *sí-mismo como praxis*- y, por tanto, de una diverso valor: el *sí-mismo como potencia* [...] Metafísica de la subjetividad como exaltación del más privado *sí-mismo*» (p. 127).

¹⁰ COTTA, *Il senso del peccato nella coscienza dell'uomo d'oggi*, en *Studi cattolici*, 174-175, 1975, p. 523.

disponible por parte del individuo; le establece límites en el obrar, los límites del *no se debe*, pero principalmente lo sagrado revela al hombre su verdadero estatuto ontológico de ente limitado, señalándole los confines del *no se puede*¹¹. Por eso «reconocer lo sagrado no es para el hombre una operación fabuladora y mistificatoria, sino un acto de clara autoconciencia; presupone, en efecto, el reconocerse por lo que se es: un ente limitado en el poder y en la temporalidad»¹².

¿Cuáles son las características de la metafísica de la subjetividad? Cotta no tiene un estudio específico donde las trate sistemáticamente, más bien están esparcidas por toda su obra intelectual. Señalamos las siguientes:

1. La metafísica de la subjetividad ha olvidado el ser profundo de la realidad, concentrándose solamente en su apariencia fenoménica. ¿Por qué? Porque considera que el hombre y la naturaleza son incognoscibles en sí mismos, solamente pensables¹³. Cotta considera a Kant uno de los principales autores de este principio¹⁴. Por esta razón tal vez nuestro autor pondrá mucho énfasis en la producción intelectual del siglo XVIII, realizará la crítica a los autores de la metafísica de la subjetividad y se identificará con quienes la combaten¹⁵.

¹¹ «Ante todo ya se ha observado que la secularización, al negar lo absoluto de lo divino, o al rechazar al menos su influencia en la vida social, crea lo que yo llamaría un “vacío de absoluto” en la vida de relación. Este vacío es ocupado rápidamente (la historia lo demuestra) por *realidades terrenas absolutizadas*: el Estado, la clase, la raza, el individuo del hedonismo y del radicalismo libertario» (COTTA, *Educación, cultura y sociedad*, en *Nuestro Tiempo*, 287, 1978, p. 32).

¹² «Reconocer lo sacro no es para el hombre una operación de fábulas y mistificadoras, sino es un acto de clara autoconciencia; presupone, en efecto, el reconocerse por aquello que se es: un ente limitado en la potencia y en la temporalidad» (COTTA, *Diritto alla vita e violenza*, en *Studi cattolici*, 286, 1984, p. 732).

¹³ Cfr. COTTA, *Una conoscenza della natura*, en *Studi cattolici*, 131, 1972, pp. 3-11.

¹⁴ «Bajo metáforas atrevidas –aún inconscientes de su implicación operativa- se encuentra un pensamiento teórico nuevo y bastante estable: desaparecido el objeto, el sujeto se torna soberano, identificado con una razón que ve sólo lo que ella misma produce, que plasma y regula la realidad según su propia medida. Esta es la revolución copernicana de Kant» (COTTA, *El hombre tolemaico*, Madrid, 1977, p. 160).

¹⁵ «El comienzo del proceso de ruptura de la antigua armonía entre los dos (hombre y naturaleza) se inició en aquel siglo ambiguo, cargado de luces y sombras, que es el

2. Cotta llamará a la metafísica de la subjetividad en el plano teológico *secularismo*, y en el filosófico *inmanentismo*¹⁶.
3. Se puede colegir del pensamiento de Cotta que el principal efecto de la metafísica de la subjetividad es la escisión:
 - sea entre naturaleza e historia, acentuando unilateral e injustamente una o la otra;
 - sea entre relacionalidad y subjetividad, porque se absolutiza solamente al individuo, olvidando que éste se encuentra injertado en una serie infinita de relaciones con otros individuos ontológicamente iguales a él, con la naturaleza y con Dios.
4. El profesor de Roma sostiene que la metafísica de la subjetividad se ha desarrollado en dos grandes vías: la vía individualista del «yo» (vitalista, utilitaria, anárquica y libertina) y la vía colectivista del «nosotros» (historicista, dialéctica, totalitaria y totalizante)¹⁷.

Setecientos» (COTTA, *Una conoscenza della natura*, en *Studi cattolici*, 131, 1972, p. 6). También: «Uno de los aspectos sin duda alguna más interesantes del pensamiento del setecientos es la unión fecunda que en éste se realiza entre filosofía y ciencia en general y, en particular, en el sector de la investigación social» (COTTA, *Il concetto di utile tra filosofia e scienza nel '700*, en *Quaderni di cultura e storia sociale*, II, 1953, p. 2). Tal vez por este motivo Cotta aprecia tanto a Kierkegaard. En este punto nuestro autor hace referencias constantes al pensamiento del filósofo danés: «En verdad, Kierkegaard señaló enseguida el fatal significado de esta vuelta a Protágoras. La amputación kantiana de la sensibilidad, privando al individuo de la angustiosa conciencia del propio límite, le permite elevarse como medida suprema de sí mismo y de los otros, pero este espejismo tiene un único hijo: la desesperación de no poder ser infinito [...] Pero la voz de Kierkegaard resonó solitaria e inescuchada» (COTTA, *El hombre tolemaico*, Madrid, 1977, p. 165).

¹⁶ «La razón de tal gremio de problemas y de intentos es fácilmente comprensible, porque es siempre la misma causa, aunque sea individuada con nombres diversos: *secularismo* en la plano religioso, *inmanentismo* en el filosófico. Ambas denominaciones tienen el mismo significado: el abandono-negación de la Trascendencia, de Dios en el primer caso; del Ser en el segundo. Esto comporta una diversa concepción del individuo humano quien es reducido a un *one-dimensional man* respecto al *coniunctum* tradicional de su estructura compleja» (COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor* en *Studium*, XCI, 1995, p. 852).

¹⁷ «La crisis percibida es la manifestación exterior, pero difundida, de este doble proceso de inversión de los valores. Por un lado, contra el valor de la socialidad, se exalta el de

5. La vía individualista del «yo» tiene como punto de partida la acentuación unilateral de la naturaleza humana y, por lo tanto, de su subjetividad, dejando de lado su dimensión histórica que se cristaliza en la relación. El hombre, entonces, se creará omnipotente e intentará ser medida de la realidad y señor de la moral (Kant). A esta vía Cotta la llamará indiferentemente naturalista-vitalista (porque tenía como principio fundante un determinismo empírico-sensitivo), liberal-anárquica (por el activismo humano calculador que proponía un concepto de libertad absoluta). Según el profesor de la Sapienza esta línea se ha desarrollado, a su vez, en tres subdimensiones:

□ en la exaltación de un yo de «fantástica inocencia» (Rousseau¹⁸);

un *Yo* de fantástica inocencia y potencia, pensable en la medida en que se ignoren o se nieguen las razones y las responsabilidades del vivir-juntos. Por otro lado, contra el valor de la individualidad, se propone aquel de un *Nosotros* de mítica existencia y perfección, pensable en la medida en que se ignoren o se nieguen la humanidad personal y la libertad creativa del yo. En este proceso de inversión se tiene, por una parte, unidad y, por otra, antinomia; por eso hablo de un *dobles* proceso y no de *dos* procesos separados. En efecto, se tiene unidad, porque ambas posiciones tienen por característica esencial la *absolutización* del sujeto (o individual o colectivo); a éstas dos posiciones se oponen conjuntamente tanto aquellas consuetudinarias tablas de valores que no separan antagonísticamente individuo y sociedad, como, más en lo profundo, aquellas concepciones del mundo para las cuales el sujeto no es la medida fundante (y, por tanto, exclusiva) de lo real. Se tiene, de una parte, antinomia interna a aquel proceso, porque, obviamente, la afirmación del *Yo* se opone del todo a la afirmación del primado del *Nosotros* y viceversa» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 129). En otra obra: «Esta filosofía de la guerra no es ciertamente monocorde, comporta toda una serie de variaciones en el tema; pero es conducible, en términos generales, a dos grandes líneas dominantes que, en cualquier medida, se suceden cronológicamente [...] En la primera línea, a base de una visión *vitalista-utilitaria* de la existencia, se afirma el prioritario *origen* antropológico (natural) de la guerra, pero el *valor* (ético-axiológico) es atribuido a la paz. En la segunda línea, en cambio, son teorizados *juntos* tanto la prioritaria originalidad de la guerra como su valor ético, a base de una concepción dialéctica de la historia; por esto es calificable como *historicista-dialéctico*» (COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1988, p. 27).

¹⁸ En efecto, sus estudios críticos de Rousseau son abundantes. Cotta ha escrito nueve ensayos exclusivamente dedicados a este autor, además de otros donde también realiza la crítica de su filosofía. «Sin duda que las consecuencias últimas de su pensamiento se le escapaban, en algún modo, al mismo Rousseau, a quien la experiencia concreta de los hechos no le habían revelado todavía todos los horrores del totalitarismo, por lo que podía abandonarse a su inicu sueño de dar otra vez vida al clásico y al mítico ideal de

- en la exaltación de un *yo* de «fantástica potencia» (Nietzsche, Shopenhauer¹⁹); o,
 - en una concepción pesimista de la naturaleza humana (todas las doctrinas del estado de naturaleza: Machiavelli, Hobbes, Spinoza)²⁰.
6. Cotta es un crítico acerbo de la doctrina del “principio de inocencia” porque la considera fruto de un pensamiento totalmente laicizado, que ha dado origen a una religión civil²¹. También la doctrina de

la *polis* griega. Por otra parte, lleno de amarguras y de derrotas, el ginebrino terminó convenciéndose de la imposibilidad de realizar su ideal político» (COTTA, *Filosofía e politica nell'opera di Rousseau*, 1964, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 245).

¹⁹ A estos dos autores citados Cotta los llama los «reyes escondidos» del pensamiento moderno, porque secretamente han preparado la tempestad de la cultura actual. Cfr. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 101.

²⁰ «El individualismo trae sus orígenes en las teorías del estado de naturaleza del seiscientos o del setecientos (típica la hobbesiana-espinozista), para las que la condición natural del hombre es la de ser individuos aislados entre ellos, cada uno concentrado en sí mismos, en sus sentimientos e intereses: cada uno es, se puede decir, medida autónoma de sí y del mundo. En esta perspectiva la sociedad política está considerada como un producto artificial, determinado por un acuerdo o por un consenso de los individuos, un producto durable hasta que los individuos piensen que pueden mantener la fe en el acuerdo o de lo contrario retirar su consenso. Seguida y desarrollada por el utilitarismo, favorecida por el desarrollo de la psicología individual así como de la llamada economía clásica o del *laissez faire*, esta concepción constituye todavía el núcleo central del individualismo. Éste último está muy presente, es más, diría que es dominante en la filosofía ético-política anglosajona (desde Hume a Popper), incluso cuando en ésta se presente la teorización de una justicia social, como adviene en el pensamiento de Rawls: la justicia social es fruto del cálculo razonable del individuo que computa riesgos y ventajas en su encuentro con otros individuos» (COTTA, *L'individuo nel contrasto delle antropologie moderne*, en AA.VV., *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Milano, 1985, p. 111). También: «Es lícito, pues, afirmar con seguridad que la antropología naturalista-belicosa, más allá de toda divergencia filosófica, es del todo precientífica, así como es anticientífica la superficial zoología que la sostiene mediante una antropología torcida. Aquella antropología nos presente un género humano compuesto solamente de hombres agresivos, ignorando la presencia de niños y de mujeres (no todas se pueden reducir a Amazonas guerreras), por lo que la zoología correspondiente no conoce sino a animales carnívoros, excluyendo a los herbívoros inofensivos» (COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1988, p. 36).

²¹ Pensamos que Cotta para demostrar la invalidez del principio de inocencia, utilizó algunos puntos del pensamiento de Freud (sin seguirlo ciertamente en la sustancia de

Nietzsche será seriamente combatida por nuestro autor, porque la verá como el símbolo antimetafísico de nuestros días²². A lo largo de su producción intelectual, nuestro autor incluirá a otros autores que obedecen a esta corriente de pensamiento del «yo individualista»²³.

7. Según Cotta la vía colectivista del «nosotros» tiene como característica la acentuación injusta del hombre en su dimensión histórica.

su doctrina). En efecto, éste afirma la existencia originaria en el hombre del principio dialéctico del *eros* y del *thanatos*, prueba contundente del hecho que no nacemos en estado de pureza original. Cfr. COTTA, *Sesso e secolarizzazione*, en *Studi cattolici*, 186-187, 1976, pp. 525-526.

²² «Nietzsche se presenta en nuestros días como el inspirador principal del antijuridicismo explícito, o sea del rechazo de la ley en nombre de derechos reivindicables, en sí y por sí, por el individuo asumido en la subjetividad absoluta» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 25). También confróntese: *Prefazione a Nietzsche e la liberazione. Discorso a sei voci*, L'Aquila, 1975, pp. 7-10.

²³ «Si el único fundamento del valor es el *yo* en la individuación de la propia razón o conciencia o sentimiento, será él y no el *nosotros* el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y, por tanto, el auténtico actor de la historia [...] se piense durante Seiscientos en el libertinismo “erudito” y moral, durante Setecientos en el erotismo naturalista de Diderot y sobretodo de Sade (ningún placer subjetivo es *contro natura*), durante Ochocientos en el egotismo de Stendhal. La tendencia que hasta aquí se afirma sobre el plano de la moral (pero con significativas repercusiones socio-políticas) se hace evidentemente política y económica en el Ocho-cientos, alejándose de la moral y de las costumbres bajo influencia del rigorismo kantiano o de la severidad victoriana. La soberanía del *yo* y de lo privado encuentra entonces expresiones tanto de la “libertad de los modernos” de Constant, cuando en el utilitarismo de Bentham y de James Mill, para los cuales la utilidad general es la calculada proyección del útil individual, y asume formas de despiadado agonismo en el capitalismo individualista de los “barones de hierro”. Sobre el lado antiburgués se expresa sea en el anarquismo (portado a la máxima coherencia en el *Único* de Max Stirner), sea en la exaltación nietzschiana del *hombre superior*, prelude ancestral del futuro superhombre dominador de la historia y del tiempo [...]. En nuestro siglo se suceden, en ritmo siempre más apretado, el vitalismo individualista de las vanguardias artístico-literarias (se piense en el futurismo italiano y ruso) o polícoliterarias (recuerdo Benjamín y el surrealismo de Bataille, Breton o Eluard) hasta la revolución sexual actual, entendida como la única revolución auténtica o definitiva. En efecto, su radical afirmación de la soberanía del *yo* en la total libertad de sus fantasías y de sus pulsiones le permitirían no detenerse nunca en formas institucionales y normativas: en suma la revolución permanente...hasta la muerte» (COTTA, *La dimensione sociale nell'alternativa tra il pubblico e il privato*, 1980, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 100-102).

Quitando a éste su substrato ontológico, su ser profundo, queda reducido a pura historia y devenir. Por esta razón la llamaré también «historicista». ¿Cómo se ha originado filosóficamente? En primer lugar, con la concepción pesimista de la naturaleza humana. Efectivamente, si se parte de una situación de corrupción original, con facilidad se llega a atribuir el primado político-axiológico a la comunidad totalizante (sea ésta orgánica, étnica, estatal o partidista)²⁴. En segundo lugar, también la doctrina del “principio de inocencia” ha engendrado un individuo no autónomo, por la sencilla razón de que el hombre, habiendo perdido su pureza original, la debió buscar obligatoriamente en la sociedad para que se la restituyese. Otra característica esencial de esta corriente consiste en que por ser social-orgánica es típicamente sociopolítica, esto es, prevalece la dimensión política y no la personal. Aquí el individuo desaparece porque es oprimido por el gran *todo* del nosotros. En esta vía se pueden alinear filósofos como Hegel, Feuerbach, Marx, Comte, Saint Simon, etc²⁵. Vale la pena decir que nuestro autor

²⁴ «Si la situación caracterizada por la principalidad del *yo* es entendida como ferocidad (Machiavelli), pasionalidad (Hobbes), potencia material (Espinoza), miseria (Pufendorf), inseguridad (Locke), existiría una situación negativa; entonces el primado sobre el plano axiológico es atribuido a la situación política, al nosotros» (COTTA, *La dimensione sociale nell'alternativa tra il pubblico e il privato*, 1980, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 99).

²⁵ «Basta recordar bajo este segundo aspecto, la sexta tesis sobre Feuerbach: ‘La esencia humana no es algo abstracto que esté inmanente en el individuo singular. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales’. En estas palabras de Marx el hombre está claramente reducido a la subjetividad fenoménica de aquel ente colectivo que es la sociedad. Negada la común participación al ser, no se tiene entonces la posibilidad de encontrar una estructura ontológica común a todos los hombres, los que, sean individualmente o colectivamente entendidos, son solamente lo que *hacen*, en la particularidad y relatividad de su hacer [...] La línea de ellos es continuada, tal vez en formas culturales y políticas muy diversas, por el historicismo romántico, exaltador de la nación como gran individualidad histórica y por tanto más auténtica; por el positivismo societario y organicista de Saint-Simon y Comte; por la doctrina marxiana según la cual el *yo* es absorbido fundamentalmente en el *ser social genérico* como su simple órgano funcional, e históricamente del nosotros de clase; por los varios comunitarismo, sean de huella organicista-histórica a la Gierke, organicista-naturalista a la Tönnies o vitalista-revolucionaria como aquellos de ultrasinistra actuales orientadas hacia las *comuni** (*villas); o, en fin, por el totalitarismo de la raza o de la sangre o de la clase. Un punto esencial de esta tendencia, si bien tenga muchas expresiones históricas, tiene que ser evidenciado. La razón de la atribución del valor al *nosotros* en

indicará a Hegel como uno de los autores que más ha influido en la historia contemporánea. Ha sido el «filósofo dominante» durante un periodo largo de tiempo, y contra el cual será necesario instituir una línea de pensamiento posthegeliana²⁶.

8. Cotta dice que la vía del «nosotros» ha producido una escisión entre lo público y lo privado. Es decir, el sujeto público, queriendo absorber al privado, despierta la rebelión en este último, que lo hace a través de la violencia. La armonía se rompe con el afán totalizante de una parte y con la sed de autonomía de la otra²⁷.
9. La metafísica de la subjetividad ha repercutido en todos los ámbitos de la existencia humana. Por ejemplo, Cotta señala que el fervor tecnológico actual es una consecuencia de aquella²⁸, ya que el

lugar del *yo* está en la convicción, no siempre explícita o nítida, pero de alguna manera presente, de que los valores no tienen un fundamento en la estructura ontológica del hombre, sino solamente en la condición política» (COTTA, *La dimensione sociale nell'alternativa tra il pubblico e il privato*, 1980, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 79 y 99).

²⁶ Refiriéndose al ámbito jurídico, en *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979) dice: «Podrá sorprender que yo considere a Hegel como el filósofo dominante, en campo jurídico, de este tiempo histórico [...] Hegel ha comprendido y puesto en luz de qué manera es la realidad histórica fundamental que está debajo de las diversas orientaciones jurídicas, teóricas y prácticas, del arco de tiempo del que estoy hablando: el estado soberano, fuente autónoma de derechos» (p. 166). Además en la misma obra continúa: «La especificidad estructural del derecho induce a buscar una función del derecho que no sea meramente formal. Lo que implica, dado el hegelianismo implícito de la ciencia jurídica actual, que la autonomía estructural del derecho respecto de la voluntad del estado no se restablezca *contra* Hegel, sino *después* de Hegel (teniendo en cuenta su lección). Tal independencia había sido sostenida por la doctrina clásica del derecho natural por una larga serie de siglos que el hegelianismo ha interrumpido. Se trata de tomar otra vez aquella tradición, pero en modos nuevos que la presente situación humana» (pp. 168-169).

²⁷ «Nosotros vivimos aquello que viene llamado el reflujo en lo privado, esto es, la rebelión del sujeto individual respecto al sujeto colectivo» (COTTA, *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en AA.VV., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Milano, 1985, p. 20).

²⁸ Dos de sus obras están consagradas a éste específico estudio: *La sfida tecnologica* (Bologna, 1968) y *L'uomo tolemaico* (Milano, 1975). «La revolución tecnológica en acto choca contra todo el mundo humano, y en particular afecta, en su impetuoso proceso de transformación, a las estructuras de la sociedad contemporánea y, por tanto, a su raíz política, que ha quedado en gran parte detenida y detrás del siglo XIX. Esta

hombre reducido a puro fenómeno o a pura historia se despliega en un hacer que, muchas veces, es deformante y peligroso, o lo que es peor, violento²⁹.

10. En el ámbito jurídico la metafísica de la subjetividad ha producido consecuencias nefastas. Cotta señala algunas:

- La línea del «yo», generando una exaltación «romántica de la libertad», ha provocado un antijuridismo feroz. ¿El motivo? El afán exagerado del hombre moderno de *medir* el cosmos ha consolidado una voluntad de medir también la vida social y política, que desembocó -a partir del siglo XIX, sobre todo- en un legalismo asfixiante. La reacción no se ha hecho esperar: la gente, movida por esta mal entendida libertad, ha contestado esta situación con una repulsión a todo lo jurídico: es el antijuridismo actual³⁰, que además de reacción social es una manifestación

revolución tecnológica desafía a los políticos para que se renueven de mentalidad, de programas y de instituciones» (COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968, p. 133).

²⁹ «Una vez que el ser ya no es el fundamento de la existencia (ex-sistencia), su puesto ha sido ocupado por el *hacer*: hacer-se y hacer *otras* cosas (transformarlas) [...] La verdad no ofrece sino una certeza técnica: es verdad lo que está *bien hecho*, o sea, lo que es medio o instrumento apto para una finalidad práctica [...] La praxis se transforma entonces en la fuente y en el criterio de la verdad; por lo que, en primer lugar, siendo la praxis verificable, también lo es la verdad y, en segundo lugar, la verdad coincide con la eficacia de la praxis [...] Por consiguiente, la moral no reconoce otra fuente que la voluntad y la sensibilidad individual o la voluntad colectiva, esto es, el habitual modo de comportarse de una sociedad» (COTTA, *L'idea di modernità*, en *Studi cattolici*, 235, 1980, p. 529). También: «En el cuadro del inmanentismo, la unidimensionalidad antropológica comporta una visión únicamente empírica de la realidad, que sostiene a todas las corrientes 'modernistas' (en sentido filosófico) de estos dos últimos siglos, a pesar de sus discordancias teóricas y hasta de su praxis conflictuales» (COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor* en *Studium*, xci, 1995, p. 854).

³⁰ «La civilización del Ochocientos se había confiado en el derecho para traducir en la concreción de la vida social y política su ideal de medida para eliminar la violencia. La elección no era casual ni infundada si se piensa al nexo estructural entre derecho y medida, y al alto nivel que en aquel siglo habían llegado el pensamiento jurídico y la preparación profesional de los juristas [...] En efecto, una de las puntuales manifestaciones actuales del repudio de la medida (y de la forma en sentido simmeliano) es precisamente el *antijuridismo*. Este término no designa una verdadera y propia teoría argumentada y definida; es más bien una etiqueta genérica bajo la cual se recoge un

evidente del endiosamiento del *yo*, de un hombre que no quiere demarcaciones³¹. Además esta «romántica libertad individual», en la actualidad, se encarna en todo lo que signifique luchar³², a veces infundadamente, por derechos o expectativas³³. En esta línea de pensamiento se identifican algunos filósofos del derecho,

conjunto heterogéneo de sentimientos y resentimientos, afirmados in modo tanto perentorio como aproximativo. De todas maneras es bastante extendida la penetración del antijuridicismo en los más variados sectores de la vida de relación, desde la social a la religiosa; por eso, mientras es escaso su valor teórico, es notable su valor como síntoma de la difundida apreciación de la violencia» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 105).

³¹ «El antijuridicismo no es solamente un no querer sufrir (frecuentemente justificado) un legalismo formalista o una indebida transferencia del espíritu jurídico en un campo no suyo. Es repudio del derecho en sí, esto es, de la medida y de la forma en nombre del arbitrio soberano del sujeto, sea individual o colectivo. En el fondo de esta rebelión contra el derecho está una posición metafísica: la concepción del hombre como Dios, como ilimitada potencia, el hombre “solo para sí mismo”, usando las palabras de Marx. Como ha escrito Nietzsche, el hombre no soporta no ser Dios, por eso le es necesario negar el derecho: porque la simple presencia de éste denuncia que el hombre no es Dios, ni pura bondad, ni pura omnipotencia» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 110).

³² «Incluso esto tiene origen en el ochocientos, pero posee sus primeras inspiraciones de la cultura de los últimos años del setecientos. Por un lado, comienza en las declaraciones de los derechos del hombre, en particular a la francesa del 1789, de la cual nace la doctrina del “constitucionalismo” liberal a la Constant y a la Tocqueville, pero de orientación marcadamente más política que jurídica. Por otro lado, el punto de referencia es un kantismo genérico, interpretado en clave de celebración romántica de la libertad individual. En realidad se trata de un kantismo torcido, porque en Kant la determinación del derecho (objetivo) se funda sobre la voluntad individual y sobre el “arbitrio”, pero esta voluntad arbitraria puede llegar a ser *derecho* con la condición de que los arbitrios sean posibles “según una ley universal”» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 16).

³³ Cotta manifiesta que una de las características de la post-modernidad es precisamente esta tendencia protestataria-reformista: «Es, sin duda alguna, la más difundida en todos los países occidentales y en todos los ambientes [...] Ésta comporta la disociación completa del espíritu burgués del cristianismo y de la laica moral kantiana. Expresada en la manera más típica por los partidos “abiertos” radicales y por los movimientos ecologistas, feministas, homosexuales y similares, está anchamente presente en los *liberals* americanos, en los neosocialista y neoliberales europeos. En esta tendencia, la referencia al deseo es explícito [...] Su objetivo primario es la *legitimación* de un nuevo estilo de vida, basado en la plena libertad de las elecciones de valores y de la creatividad personal» (COTTA, *Cattolici nel nostro tempo*, en *Studi cattolici*, 253, 1982, p. 5).

como Jhering, la Escuela del derecho libre (Alemania), Bruno Leoni³⁴, etc.

- La línea del «nosotros» ha producido primeramente una respuesta política, porque la subjetividad humana, despojada e inhabilitada de un fundamento, ha pasado a un «grande individuo», a una comunidad totalizante y totalizadora, capaz de gestionar la historia de las personas. En el ámbito específicamente del derecho, ha degenerado en un voluntarismo jurídico. Cotta dice que éste tuvo su origen en diversos hechos, complejos y distantes: en primer lugar sus raíces se encuentran en la centralización del poder del Absolutismo, justificado por una filosofía racionalista-iluminista³⁵. Este núcleo de poder concentrado generador de una confianza en él ilimitada, pasó luego a la Voluntad General rousseauiana, al estado hegeliano, a un régimen totalitario, o a la dictadura del proletariado. El derecho sería, pues, fruto de este

³⁴ «Ante todo con Jhering, que en la *Lucha por el derecho* (1872) ve el hacerse del orden jurídico a partir del empeño social con que el individuo afirma el *propia* derecho. Esta línea ulteriormente es precisada por Jhering y ampliada en una tematización de amplio respiro en su libro *El fin del derecho*. En el primer volumen (1887) es desarrollado el tema de la autoafirmación jurídica del individuo en clave egoísta; en el segundo (del 1883), dedicado a la eticidad, el estudio es sobre la *costumbre* (la *Sitte*) en sus manifestaciones de todos los días: una “lucha”, se puede decir, en el expresar la propia personalidad y los propios gustos» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 16). En el mismo libro, más adelante dice: «Pero, en Italia, la tesis del primado de la libertad política y económica encuentra su más explícita referencia con relación al derecho, en la obra de Bruno Leoni, desgraciadamente desaparecido en una trágica muerte. Decisivo crítico del modelo kelseniano y de la identificación del derecho con la legislación, Leoni conduce a la actividad jurídica al concepto primario, fundamental de la *pretensión* individual y no al concepto de *obligación* y, por tanto, de *norma* [...] En la concisa pero fuerte afirmación de Leoni –pretensión y no obligación, acción y no norma- se tiene la formulación más estrictamente jurídica (y derecho positivo). En aquella, en efecto, aparte de sus variantes, el individuo –ente libre y activo de por sí- constituye el presupuesto del ordenamiento jurídico y, por tanto, es (o es asunto como) sujeto “de” derecho del cual es portador en sí y por sí. Consecuentemente, el derecho objetivo, o el ordenamiento, es construido por el legislador (e interpretado por la ciencia jurídica) en función de la tutela de tales derechos garantizados en su ejercicio. Por consiguiente, cuando el sujeto sea atentado en sus derechos, tiene el “deber” de “luchar” por ellos, porque lucha por “el derecho”. Y así la cerca se cierra con un retorno a Jhering» (pp. 18-19).

³⁵ Cfr. COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968, p. 140 y ss.

centro de poder, justificado y racional. Una faceta del voluntarismo jurídico es, según nuestro autor, el positivismo jurídico que tiene las siguientes características: a) No existe otro derecho que el derecho positivo; b) el derecho positivo deriva enteramente de la ley, cuya creación es de exclusiva competencia del poder legislativo; c) el poder judicial está estrictamente subordinado al poder legislativo; y, d) la interpretación de la ley no tiene valor creativo³⁶.

- Según Cotta, el voluntarismo jurídico caracteriza todas las doctrinas filosófico-jurídicas contemporáneas³⁷, que han caminado desde un formalismo kelseniano³⁸, a un utilitarismo jurídico neocontractualista (Holmes, Ross), pasando por un realismo

³⁶ Cfr. COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968, p. 168. El mismo análisis se encuentra en *La crisi del diritto nella società industriale*, artículo publicado en *Studi cattolici*, 69, 1966.

³⁷ « [Este modelo] tiene origen en el ochocientos y, desde Savigny a Gierke y después, gracias a los grandes constitucionalistas como Gerber, Laband, Jellinek, ha encontrado su más alta expresión en Kelsen, en el cuadro de su *Doctrina pura del derecho* de línea metodológica formal, confirmada en la póstuma *Teoría general de las normas*, publicada en 1979. En términos generales y simplificados, se puede decir que en este modelo el individuo recibe su juridicidad –es decir, es considerado sujeto jurídico– por el conjunto de los deberes y de los derechos que le son atribuidos, o imputados por el ordenamiento jurídico positivo al que pertenece. Esto podrá formarse históricamente como *Volksrecht* dentro del historicista y anónimo *Volksgeist* de Savigny o dentro de la tradicional *Genossenschaft* de Gierke o de la *Gemeinschaft* del sociólogo Tönnies. O será el producto de la promulgación de un legislador (pluri) personal, pero el resultado es el mismo. Kelsen lo pone en evidencia con la acostumbrada precisión: el sujeto o la persona –términos por él asumidos como equivalentes– “no es una realidad natural, sino una construcción jurídica creada por la ciencia jurídica” (*La dottrina pura del diritto*, II ed., Vienna, 1966, trad. it., 1966, p. 198). Entonces se sigue que, no siendo una “realidad natural” sino una “construcción”, el sujeto jurídico es un concepto abstracto, cuya determinación de su contenido variaría de ordenamiento a ordenamiento, independientemente de la consistencia antropológica común a cada individuo humano» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, pp. 13-14).

³⁸ Cotta manifiesta que la doctrina de Kelsen, a pesar de que se cubre con un disfraz lógico-formal, en el fondo es voluntarista, porque la noción de *norma fundamental* da pie a algunas dudas sobre su consistencia misma. « Lo quiera o no Kelsen, la norma fundamental o se resuelve en un mero hecho o es una norma real» (COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, 1981, p. 35).

jurídico (Olivecrona)³⁹, todas ellas ciertamente ramas del positivismo jurídico⁴⁰. Un problema que atisba nuestro autor es que la eficacia social del voluntarismo tiene que darse a través de un mecanismo impositivo-coercitivo; por este motivo otra característica de todas estas corrientes es el fervor en el estudio de la sanción, como fenómeno jurídico. En esta perspectiva el derecho resulta plenamente heterónomo, externo y agobiante.

1.2 *Hacia la metafísica de la objetividad*

Ante este panorama pesimista sobre el hombre contemporáneo, la propuesta de Cotta no se hace esperar. Pensamos que el profesor de la Sapienza identificó claramente que había que realizar un correcto giro antropológico, volver al hombre sí, pero al hombre verdadero, no a una realidad fenoménica, sino a su propia mismidad⁴¹.

La universalidad de la técnica depende y coincide con la universalidad del hacer, al que ésta confiere el carácter propiamente riguroso. Pero si el hacer es expresión esencial de lo humano, no es la única y tal vez ni siquiera la suprema: no puede ser absolutizada olvidando la dimensión del ser. De lo contrario se borra el ser histórico, la memoria, que confiere consistencia y duración a los individuos y a los pueblos; y, lo que es peor, se borra el ser ontológico, es decir, aquella estructura permanente de lo humano que permite y juntamente exige diálogo y comprensión entre la gente de diversas naciones, razas y culturas⁴².

³⁹ Cfr. COTTA, Linee di una ontofenomenologia giuridica, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 479. Este artículo fue publicado también en AA.VV., *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto italiana più recente*, Atti del Seminario di studio, Catania, 10-11 ottobre 1986, a cura di F. D'Agostino, Milano, 1988, pp. 3-25.

⁴⁰ «Después de Hegel hasta nosotros, en el campo del derecho prevalece el positivismo jurídico en sus variadas corrientes, del formalismo al realismo» (COTTA, *Ha il diritto una funzione propria?*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LI, 1974, p. 403).

⁴¹ «El pensamiento inmanentista moderno se ha detenido a una consideración exclusivamente *fenoménica* del individuo, rechazando investigar su estructura *ontológica*» (COTTA, *La dimensione sociale nell'alternativa tra il pubblico e il privato*, 1980, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 105).

⁴² COTTA, *Europa: fantasma o realtà?*, Napoli, 1979, p. 31.

Para regresar al *proprium* categorial del hombre, había que sanar estas escisiones entre naturaleza e historia, entre subjetividad y relacionabilidad. Pensamos que por este motivo, Cotta nunca quiso renunciar totalmente a la filosofía tradicional, porque ésta no había abandonado nunca el ser propio de las cosas. Sin embargo, para rescatar la naturaleza del hombre, su esencia, su verdadera subjetividad, nuestro autor no propone identificarse con una filosofía medieval⁴³, sino más bien con los principios tradicionales del ser, pero sólo en cuanto principios. Para él la ontología -la verdad de las cosas- es una realidad perenne, no de una determinada época histórica. Pero al mismo tiempo la filosofía tradicional había olvidado la historia, la relacionabilidad, que el pensamiento moderno propugnaba con vehemencia. Ante este panorama, Cotta quiso hacer un discurso ontológico sin ir al pasado⁴⁴. Esto suponía tomar de lo moderno lo que se adecuaba a los principios tradicionales del ser, para construir una filosofía del ser *post-moderna*⁴⁵.

⁴³ Este es un pensamiento constante en la obra de Cotta: la *philosophia perennis* es perenne solamente en cuanto a los principios que se deberán aplicar en la historia concreta. Ya en 1955, hablando sobre este punto, dice que una interpretación cerrada de aquella «refleja, en efecto, un concepto demasiado rígido y extrínseco de la *philosophia perennis*, porque con tal expresión se quiere designar una filosofía que es *siempre* válida. Pero una concepción así obligaría a reducir todo el pensamiento sucesivo a una inmensa tautología –concediéndole solamente la posibilidad de extender los principios ya revelados a las nuevas situaciones contingentes- o obligaría a rechazar el mismo pensamiento de manera radical como especulación viciada por el error» (COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Torino, p. 10).

⁴⁴ «Lo que he dicho debería inducir a reflexionar sobre las aporías de la metafísica de la subjetividad, la cual se autoconfunde y da lugar a vértigos destructivos. Para escapar de esta salida negativa, ¿será necesario, entonces, tomar otra vez la vía de la metafísica del ser? Estoy convencido de que sí, pero el tema va más allá de los intentos de la presente página [...] pero considero indispensable indicar [...] que el tomar de nuevo aquella vía no puede no tomar en cuenta a la conciencia crítica, al atento discernimiento, de “lo que está vivo y de lo que está muerto”, de lo que es válido y de lo que es negativo: la filosofía de la subjetividad, la cual ciertamente no se ha formado por un simple error o por caso. Se trata de tomar de nuevo la aquella vía pero no con perspectiva *anti-moderna* (dado y no concedido de que toda la modernidad se exprima en la metafísica de la subjetividad), sino *postmoderna*, críticamente enriquecida por toda la experiencia del pensamiento reciente. En este sentido está orientada toda una tendencia filosófica, desde Rosmini a Capograssi, por recordar solo a los italianos» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 147).

⁴⁵ En este punto es coherente: no deseaba renunciar a la historia, pero tampoco al fundamento último de la realidad. Tal vez por este motivo nuestro autor apreciará

Esta filosofía no podía venir de una elaboración abstracta, conceptual y apriorística, sino que debía partir desde el ser real de las cosas, desde la objetividad, sobre todo desde el ente-hombre⁴⁶ y desde su historia⁴⁷. Este es el punto fundamental que diferencia el pensamiento de Cotta tanto de la visión filosófica clásica como de la moderna. Del pensamiento moderno toma la perspectiva antropológica, la importancia de la historia, de la relacionalidad; del clásico, los principios fundamentales: es una ontología no-medieval y post-kantiana (antibus-jetivista)⁴⁸.

tanto a Rosmini y, en cierta medida, a Tocqueville: «A los comienzos del 800, cuando todavía no era perceptible claramente la hegemonía de la praxis [...] dos pensadores habían ya advertido la intrínseca fragilidad de la democracia sin valor y sin verdad: Rosmini y Tocqueville. Su tesis, brevemente, es ésta: en un régimen de libertad, sin una moral común, la comunidad política está condenada a laceraciones dramáticas e incomponibles; pero sin el fundamento de una religión la moral común es frágil. Ésta es una verdad metafísica para Rosmini e histórica-sociológica para el no creyente de Tocqueville» (COTTA, *Cattolici nel nostro tempo*, en *Studi cattolici*, 253, 1982, p. 8).

⁴⁶ «En conclusión, el presente estudio sobre el derecho se inscribe en el cuadro de la filosofía clásica del ser, pero a partir no del ser en general, sino de la exploración del ser del ente hombre» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 11). Las citas de este libro corresponderán siempre a la segunda edición, salvo que indiquemos lo contrario.

⁴⁷ Otra vez nos encontramos con un Cotta que da una decisiva importancia a la historia. Éste es un punto que se mantiene siempre en su itinerario intelectual. A este propósito: «Aquel terrible juego que es la historia se juega en el individuo, a veces por obra suya, a veces y frecuentemente a sus expensas, pero nunca sin su conocimiento –todos, pequeños grandes, cada uno a su modo, sentimos el soplo ardiente de la historia que nos atropella y nos empuja-. El individuo es el prisma en el que se descompone y, también se puede decir, se recompone el haz iluminante de la historia, unidad en la diversidad, que los historiadores y los filósofos de la historia nos pueden presentar solamente en la grandiosidad de sus tendencias generales. Teatro de la historia, el individuo es el órgano –más doliente que triunfante- a través del cual se hace sensible la historia. Por esto el individuo es, y no puede no ser, el centro de la reflexión; precisamente porque siempre es en alguna medida actor de ésta, pero no el fundamento» (COTTA, *Rileggendo l'ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano, 1969, p. 218).

⁴⁸ «Por otro lado, es posible seguir una vía diversa que se refiera a un concepto sustancial de la filosofía perenne, entendida como filosofía contemporánea, como un estímulo crítico todavía hoy válido para pensar en los problemas actuales a la luz de las orientaciones tradicionales, y a reproponerse los problemas del pasado en el cuadro de la problemática moderna» (COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Torino, p. 11).

Este ser profundo del hombre histórico se manifiesta, se despliega en la experiencia, que es lo más humanamente objetivo, lo más evidente, característica única del hombre y principio hermenéutico para un correcto filosofar⁴⁹. En la experiencia encontramos toda una gama de situaciones existenciales entrecruzadas, también la jurídica. Por eso había que partir desde allí, desde este ámbito, desde esta perspectiva, no para permanecer en la apariencia fenoménica (que sería la trampa en la que cayó la filosofía moderna), sino para *saltar* hasta su verdadero *sentido*⁵⁰ (como

⁴⁹ Creemos que en este punto se ve la influencia de Capograssi; así: «Como brillantemente ha escrito Capograssi, criticando las concepciones apriorísticas y deductivistas, el hecho de que “el derecho exista como experiencia, en el plano de la conciencia y de la experiencia común, es decir, de la actividad práctica y dirigida por el sujeto”, comporta que “para encontrar el principio de explicación de este hecho de la experiencia común, no hay que construir o *deducir* la formación del mundo jurídico de construcciones o concepciones filosóficas, sino que hay sobre todo que *describir* este plano de la vida en la riqueza y variedad de sus formas y esferas “ (*Saggi sull’esperienza giuridica*, in *Opere*, Milano, 1959, vol. II, p. 234)» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 69. Extraeremos siempre las citas de la tercera edición, a menos que indiquemos lo contrario). También: «La experiencia asume para Capograssi su significado cuando se presente (lo ha notado muy bien Piovani) como historia entendida en el sentido pleno de la palabra, como “unión vital”. Pero se puede añadir que a su vez la historia, por ser unión vital, o mejor una continuidad de vida y de vidas, debe presentarse como experiencia; esto es, no solamente como sucesión, aunque sea rica y seductora, de vidas, pero sobre todo como descubrimiento y custodia del fundamento de toda vida» (COTTA, *Rileggendo l’ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull’individuo*, Milano, 1969, p. 222).

⁵⁰ «Atenerse a la experiencia concreta de los hombres, interrogarla, no significa ser vencido por la cantidad de datos, por su fenomenicidad (es decir, como esos se puedan presentar). La escucha y la interrogación de la experiencia nos permite tomar en la realidad más niveles de profundidad» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 69). En este punto se ve claramente la sombra de Heidegger. De éste Cotta recibe el influjo en lo que se refiere al buscar el sentido de las cosas, desde la existencia: «Como ha enseñado uno de los mayores filósofos contemporáneos, Martin Heidegger, el análisis existencial no resalta solamente el nivel superficial de la realidad humana, su aparecer, sino también, más en lo profundo, su estructura. En esta línea de una progresiva profundización de la interrogación de la experiencia encuentra plena justificación la idea de un “continuación” entre filosofía y ciencia, y, por tanto, entre filosofía jurídica y jurisprudencia» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 66). Es interesante ver como nuestro autor, a través del paso de los años, usa menos la palabra *esperienza* y más *esistenza*, ¿es un dejar Capograssi para utilizar Heidegger? De todas maneras, en su última obra *Soggetto umano. Soggetto giuridico* (Milano, 1997), después de un proficuo análisis, Cotta manifiesta que Capograssi

llegó la filosofía clásica, usando una vía no-antropológica)⁵¹. Estos son los motivos que llevan a Cotta crear un método o perspectiva⁵² que le consienta encontrar el ser, pero a través de la experiencia: la ontofenomenología.

2. GÉNESIS Y USO DEL TÉRMINO «ONTOFENOMENOLOGÍA»

La palabra *ontofenomenología* fue inventada por Cotta para significar un método determinado, un planteamiento de análisis, un camino, etc., que contrarrestase los sofismas de la metafísica de la subjetividad. «Ontología» y «fenomenología» serían los dos instrumentos para llegar a la verdad de las cosas; con la primera nuestro autor no se alejaba de lo clásico; en cambio con la segunda, dialogaba con la modernidad.

No hay problema en demostrar dónde se encuentra Cotta con la ontología. Podríamos decir que el pensamiento clásico estuvo presente durante toda su formación escolar y universitaria; él mismo profundizó el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás con la elaboración de sendos libros dedicados a ellos.

Pero ¿cuándo se encuentra Cotta con la fenomenología?, ¿por qué le suscita interés?

- No podemos responder al *cuándo*, solamente poseemos una hipótesis. Es probable que nuestro autor haya bebido de la

intentó «encontrar una solución a la relación entre individuo y el orden jurídico [...] Pero el tentativo no resultó» (p. 38).

⁵¹ «No se resuelve [el racionalismo] en una condena irracional de la inteligencia, sino en el rechazo de la idea de reducirla a mera logicidad abstracta, a puro pensamiento que solamente calcula y deduce» (COTTA, *Rileggendo l'ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano, 1969, p. 223).

⁵² Creemos que se adecua mejor a Cotta la palabra *perspectiva* que la palabra *método*. Al menos el primero no tendría la carga apriorística del segundo. Efectivamente, nuestro autor nunca procede ni por aplicación de deducciones ni diseccionando analíticamente el hombre, sino asumiendo uno o más puntos de vista o perspectivas de investigación de la experiencia.

fenomenología en las tertulias filosóficas de Castelli⁵³. Parece ser que allí se encontró, en una verdadera tradición oral, con lo más representativo del pensamiento contemporáneo de aquel entonces⁵⁴.

- En cuanto al *por qué* suscita interés la fenomenología en Cotta, podemos indicar que esta corriente es la única que le permitía ir contra la «ilusión irrealista de la potencia del sujeto humano» de la metafísica de la subjetividad y también le consentía «re-descubrir el objeto», la realidad tal como es⁵⁵. Con la fenomenología nuestro autor salvará su firme convicción de que nunca es factible deducir un método y luego apriorísticamente aplicarlo a la experiencia, sino que se debe partir desde la

⁵³ Un dato interesante es el hecho de que estos convenios (ver cap. I, nota 44) se realizaban en el mismo local del *Istituto di filosofia del diritto* della Sapienza, cuyo director era Cotta. Precisamente el año de la incorporación de nuestro autor como catedrático (1965), hubo algunos coloquios interesantes. Por ejemplo, 1965 fue el año dedicado a una serie de ciclo de conferencias sobre *Demitizzazione e morale*. En una mesa redonda que tenía por tema *Démythiser l'accusation* estuvieron presentes como expositores Paul Ricoeur (fenomenólogo), Jean Hyppolite (exponente del pensamiento hegeliano), etc. Durante ese mismo año hubo otro ciclo de conferencias: *La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse*, donde asistió Alphonse De Waelhens, representante de la fenomenología. Cotta participará como expositor por primera vez en 1967 con el tema *Innocenza e diritto. Note sull'ambivalenza della pena*. Junto a él, en aquella mesa redonda, se encontraban Castelli, Bruaire, Hanafi, De Waelhens, Panikkar, Vattimo, Ricoeur, etc. Así Ricoeur comenzará a ser citado por Cotta (por primera vez en *Decisione-giudizio-libertà*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLV, 1968, pp. 205-225).

⁵⁴ Todas las intervenciones de las tertulias de Castelli se publicaron en *Archivio di filosofia*. Pensamos que esta publicación de vanguardia haya sido muy apreciada por Cotta, ya que es casi imposible que Cotta no se alimentara de la lectura de esta revista, que, además, era editada por la misma universidad donde él trabajaba. Allí escribieron importantes estudiosos como Edmund Husserl, Maurice Blondel, Cornelio Fabro, Giovanni Gentile, Francesco Carnelutti, Paolo Dezza, Karl Jaspers, Felice Battaglia, Gabriel Marcel, Enzo Paci, Augusto del Noce, Stanislas Breton, etc.

⁵⁵ «En la transferencia de Dios al hombre de la “libertad creadora” (concepto y palabra son del citado escrito de Sartre) está el fundamento de aquella que se puede llamar la moderna *metafísica de la subjetividad*. Pero es un cimiento [...] fundado sobre una ilusión irreal de la potencia del sujeto humano, sea individual o colectivo. Contra esta capacidad creadora del sujeto se había ya movido la fenomenología de Husserl, orientada hacia el descubrimiento del objeto» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 107).

experiencia misma⁵⁶. Con el empleo que Cotta hace de la fenomenología, confirmará la tesis de que no toda la filosofía moderna estaba equivocada; durante el transcurso del tiempo se había consolidado una línea de pensamiento que sí ha defendido el ser de las cosas: moderno no quería decir necesariamente modernidad⁵⁷.

La palabra *ontofenomenología* aparece en la obra cottiana en el título de un ensayo de 1974: *Ha il diritto una funzione propria? Linee di un'analisi onto-fenomenologica*⁵⁸. Este escrito es importante porque aquí el profesor de la Sapienza se pregunta por la estructura propia del derecho (Sein), partiendo de la observación de la existencia cotidiana; pero no explica qué es la ontofenomenología. En la segunda edición de

⁵⁶ En 1967, nuestro autor titulaba así a un artículo: *Eléments d'une phénoménologie de la légitimité* (en *L'idée de légitimité, Annales de philosophie politique*, Paris, pp. 61-86); significa que por aquel tiempo utilizaba ya elementos de la fenomenología. Cotta siempre manifestará aprecio por esta corriente: «Pero está firme mi convicción teórica y experiencial de que también la fenomenología, en su especificidad epistemológica, pueda ofrecer elementos importantes para proceder ulteriormente en las indicadas direcciones de investigación. También la fenomenología tiene la capacidad de constituir un importante *preambulum fidei*, además de un válido *preambulum ontologiae*» (COTTA, *Rivoluzione e ordine giuridico*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXVIII, 1991, p. 493).

⁵⁷ «Esta línea de pensamiento no está cerrada en un pasado, porque, después del Medioevo, en la edad moderna la siguen, cada uno a su modo, Pascal y Leibniz y después Kierkegaard, Bergson y Husserl, por citar a algunos significativos. La refleja, en ciertos aspectos, hasta Wittgenstein, no obstante la aparente asceticidad lógica de su pensamiento. Y, sea dicho con toda claridad, sin la comprensión del ser del hombre, nunca se encontrará una plena razón de la realidad y del sentido del derecho» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 20). En otro lugar: «La modernidad no coincide con lo moderno, lo que es moderno no es necesariamente modernista. Los nombres de los filósofos modernos no modernistas que he citado en la exposición (Rosmini, Heidegger, Marcel, Jaspers) lo prueban. A éstos se podrían añadir los hombres de algunos poetas, artistas y escritores: Thomas Eliot y Ungaretti, Matisse y Chagall, Bulgakov y Pasternak. Son éstos los que señalan la novedad en la continuidad, los que indican que la modernidad no es la última palabra de la historia» (COTTA, *L'idea di modernità*, en *Studi cattolici*, 235, 1980, p. 530).

⁵⁸ Publicado en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LI, pp. 398-412. Este artículo es la traducción italiana de *Le droit a-t-il une fonction propre?*, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, 1973, pp. 113-124. Es interesante constatar que la palabra *ontofenomenología* no aparece en el título de la versión francesa.

Prospettive di filosofia del diritto (Torino, 1974) utiliza el análisis fenomenológico-estructural para encontrar cuál es la función específica del derecho⁵⁹. En la tercera edición del libro antes mencionado (Torino, 1979) explica finalmente qué es la *ontofenomenología*⁶⁰. De esta manera inaugura su tercer momento en el itinerario de su pensamiento.

Si ensayamos una definición, podríamos decir que la ontofenomenología es la observación fenomenológica que nos lleva a la raíz ontológica del fenómeno mismo⁶¹. Esta perspectiva para analizar la realidad será utilizada por Cotta, principalmente, para el estudio del fenómeno jurídico⁶², en su relación con otros ámbitos de la existencia, por ejemplo, con la política; desgraciadamente le faltó tiempo para usarla en otros ámbitos de la vida⁶³. La ontofenomenología consta, pues, de dos momentos: el análisis fenomenológico y el ontológico. Ambos demuestran la fidelidad al principio del pensamiento cottiano: no salir de la realidad y buscar la fundación verdadera de las cosas.

3. EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

3.1 Justificación

Cotta, en su afán de retornar al verdadero ser de las cosas, toma la vía de la objetividad, de la realidad, de la experiencia. Y precisamente en el terreno de lo cotidiano cualquier persona se encuentra con aquello que

⁵⁹ En la página 135 de la segunda edición de *Prospettive di filosofia del diritto* dice: «El análisis fenomenológico-estructural del derecho nos indica con precisión cuál es su función propia».

⁶⁰ Leemos en la *Avvertenza*: «He ampliado y profundizado las líneas de mi precedente interpretación del derecho en clave onto-fenomenológica» (p. 2). Al principio separará los morfemas de esta expresión con un guión, luego los unirá.

⁶¹ Cfr. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 95.

⁶² «En cuanto a su *desarrollo*, ésa asume como su problema no el teleológico del fin intrínseco del derecho, sino el problema originario manifestado por la pregunta radical muchas veces recordada. A ésa entiende responder mediante la conjugación de la investigación fenomenológica del sentido de lo jurídico con la búsqueda de la estructura ontológica del sujeto-hombre, que indica la razón última de aquel sentido. Es, por tanto, una ontofenomenología del la juridicidad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, Premessa).

⁶³ Si la hubiese usado para el estudio del hombre, Cotta habría abierto el momento *antropo-ontológico*.

«está lanzado contra ella: el *ob-iectum*»⁶⁴, que no puede dejarle indiferente, porque no puede dejar de preguntarse *quid est*. Así nuestro autor expresa que el primer interés es suscitado por las cualidades fenoménicas de aquel *ob-iectum*: son los «*cómos*» cottianos, que responden a la pregunta del *quid*.

- El primer *cómo* se interroga por las cualidades meramente fenoménicas, empíricas, del objeto que están en el orden del aparecer: Cotta la llama descripción *morfológica* o *extrínseca*⁶⁵.
- El segundo *cómo* es el interno, y pregunta por la estructura de la cosa, por su forma interna: es la descripción *estructural* o *intrínseca*⁶⁶. Ambas dimensiones no son oponibles, sino que corresponden a dos niveles noéticos de una misma indagación⁶⁷.

⁶⁴ «En cuanto es capaz de aparecer, el objeto no es inmediatamente (y, tal vez, nunca integralmente) reducible a pura producción imaginativo-imaginaria del sujeto que la observa. Al menos, tiene en apariencia, una consistencia suya, que hace un *objeto*, en el sentido etimológico estricto: *ob-iectum*, algo que ha sido lanzado contra el observador. Éstos no pueden no tomar partido e interesarse por las cualidades *fenoménicas* (o sea, de apariencia) del objeto que encuentra, si se quisiera saber *qué cosa es*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 6).

⁶⁵ «La investigación descriptiva se apunta a su primer nivel, que es también un primer tiempo noético, a la *forma externa* del objeto: es la investigación *morfológica* o, dicho de mejor manera, el nivel morfológico de la investigación descriptiva» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 6).

⁶⁶ En *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979), Cotta llamaba a este nivel *existencial*, y reservaba el término *estructural* para el nivel ontológico: «Del punto de vista metodológico se ha procedido a interrogar al derecho a través de tres etapas de profundización de la observación. Se lo ha observado utilizando cuatro instituciones ejemplares, en primer lugar al *nivel empírico-descriptivo*, recordando sumariamente que cosa son aquellas instituciones, sobre los cuales la ciencia jurídica ofrece amplios y precisos estudios y se ocupa específicamente. En segundo lugar, se lo ha examinado en el *nivel existencial*, donde nos ha sido posible tomar el *sentido* de las construcciones jurídicas consideradas y, más en general, el sentido del vivir jurídico. En tercer lugar, hemos llegado al *nivel ontológico*, el nivel de la estructura del hombre que le condiciona la existencia y también su vivir jurídico» (p. 95). Pero a partir de *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991) usará la palabra *estructural* –tal como hemos visto– incluso para el nivel fenomenológico (morfoestructural). Esto es un *in plus*: nuestro autor querrá decirnos que incluso con una *puesta entre paréntesis* –propia del nivel fenomenológico– se puede llegar a la estructura de la realidad.

⁶⁷ «Mientras la descripción *extrínseca* (morfológica) ponía en evidencia las diferencias entre las varias reglas de conducta (o de organización) y por eso permitía delimitar los

Para responder, pues, al *quid* de un objeto hay que realizar una investigación morfo-estructural⁶⁸: la fenomenología lo permitirá:

La diferencia entre sentido común y teorización actual del derecho, puede ser sanada por un análisis fenomenológico de la experiencia jurídica. La fenomenología general trata de sacar a la luz el proceso interno (y no la historia externa) de la conciencia, a través del cual ésta llega a comprender el sentido de la experiencia fenoménica. La atribución al proceso concienical (a su flujo o corriente) de un valor explicativo de la entera experiencia humana es lo que caracteriza metodológicamente a la fenomenología⁶⁹.

La intención de Cotta es no negar nunca lo empírico, pero tampoco absolutizarlo. Lo empírico produce una huella en la conciencia del *yo*, que no se puede soslayar. La fenomenología la estudiará en su proceso interno genuino, que es lo que se llama «intencionalidad»: cada acto de la conciencia, cada experiencia, es *intencional*, es decir, es esencialmente «conciencia de» o «experiencia de» una cosa o de otra. En el acto de conocer hay siempre una «correlación con», una «tensión hacia», una «relación conciente con» un objeto. Con la fenomenología nuestro autor podrá estudiarlo, tal como es.

confines del derecho (lo que es lo propio de la definición), la descripción *intrínseca* (estructural) lo llena de indistinción [...] Lo paradójico es solo aparente en nuestro caso. O mejor: se daría una paradoja *solamente* si las dos descripciones –la morfológica y la estructural– fuesen consideradas autónomas (y, por lo tanto, también oponibles) la una respecto de la otra y no ya, como en efecto son, niveles de diversa profundidad de una mismísima investigación» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 7).

⁶⁸ «Me parece claro que, por absolver al propio deber de mostrar, y de demostrar, qué cosa tenga valor para el hombre, la filosofía debe conocer la realidad humana en todos sus niveles: desde el fenoménico al estructural. El filósofo del derecho no podría irse por un camino diverso» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 66).

⁶⁹ «El desorden actual entre sentido común y teorización del derecho, puede ser solucionado gracias a un análisis fenomenológico de la experiencia jurídica. La fenomenología general puede llevar a la luz este proceso interno (y no la historia externa) de la conciencia, a través del cual esta toma el sentido de la experiencia fenoménica» (COTTA, *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 482).

3.2 *Los dos itinerarios de aproximación fenomenológica*

El primer itinerario Cotta lo toma de Hegel y Heidegger⁷⁰, en lo que tienen en común, a pesar de sus profundas diferencias en la orientación teórica y en la obtención de resultados.

La fenomenología de Hegel tiene como objeto central de su estudio la conciencia, cuya experiencia se obtiene, dialécticamente, a fuerza de sucesivas negaciones en las que la conciencia reflexiona, para conocer su objeto y para conocerse a sí misma (autoconciencia) a través de él⁷¹. Hegel, a través de la fenomenología «atrapa» una dimensión del ser que necesita del fenómeno para mostrarse⁷². Cotta está de acuerdo con este autor en considerar el proceso concienical como explicativo de la experiencia humana, lo que supone estudiar el modo en que el derecho se manifiesta en la conciencia⁷³. Es más, para nuestro autor el derecho es parte de la autoconciencia⁷⁴, en el sentido de que establece la racionalidad universal, fuera de la cual el *yo* no existe⁷⁵.

⁷⁰ Lo dice él mismo en *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 484.

⁷¹ VERRA, *Introduzione a Hegel*, Roma-Bari, 2001, p. 32 y ss.

⁷² «Podríamos decir, reductivamente, que la fenomenología hegeliana quiere tomar el *sentido* de los fenómenos, en el presupuesto de que este sentido no sea accesible por otra vía, sino por aquella que interroga a los fenómenos mismos en sus manifestaciones concretas» (D'AGOSTINO, *Introduzione a alexandre Kojève, Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, 1989, p. 10).

⁷³ Cotta tomará otros puntos de Hegel, por ejemplo, la afirmación de que el hombre es reconocimiento, la configuración del hombre en un marco de tensión finito-infinito. Pero no por eso nuestro autor cayó en el idealismo. Lo prueba el hecho que disientirá de la doctrina hegeliana en el planteamiento de fondo: la reducción del derecho a la política, en cuanto no posibilita al hombre salir de la conciencia y observar al objeto en sí mismo, etc.

⁷⁴ Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 41 y ss. Aquí encontramos un estudio del modo cómo el derecho se manifiesta en la conciencia.

⁷⁵ «Asimismo, el *yo agente* sale, por fuerza de tal proceso, desde la propia clausura subjetivamente sentida, pero no para alinearse, sino para encontrar en la reciprocidad del reconocimiento la más verdadera garantía de la afirmación y salvaguarda de sí como sujeto humano. “El hombre es el reconocer”, ha afirmado con fuerza (y con razón) Hegel, subrayando la reciprocidad del reconocimiento» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 60).

El profesor de la Sapienza se sirve de la fenomenología heideggeriana, porque ésta va más allá del análisis de la experiencia de la conciencia y de la cultura –como en Hegel– para situarse en el horizonte de la temporalidad. El tiempo y no la conciencia es el horizonte trascendental donde el ser recupera la pregunta por el ser, que es la pregunta fundamental de la filosofía. A este respecto, Cotta dirá que el derecho tiene su sentido último en la conciencia profunda que el *yo* tiene de la temporalidad y del propio obrar. Efectivamente, «el *yo* que decide es un *yo* que tiene conciencia de permanecer él mismo cuando hará lo que ha decidido; por este motivo, programando el propio obrar, afirma la propia duración en el tiempo»⁷⁶. Otro punto importante de la fenomenología de Heidegger es que muestra la relación original del hombre con las cosas, relación que se fundamenta en la manera de ser que posee la persona humana en el mundo. El hombre es un *ser-en-el-mundo* que a su vez es *ser-con-los-otros*. Nuestro autor manifestará que el *ser-en-el-mundo* es el espacio en el cual se inscribe el derecho, y que, por lo tanto, la conciencia de éste (como regla individual, en un primer momento, que regula el propio *yo*), implica la conciencia de la alteridad (con todas sus implicaciones: *otro-yo* con el cual convivo, de mi misma paridad ontológica, etc.), en donde el derecho aparece en la conciencia como medio de convivencia pacífica con el otro⁷⁷.

En definitiva, lo que Cotta buscaba al usar estas dos fenomenologías, para estudiar el derecho, era la corroboración de que el objeto jurídico -el dato que la experiencia empírica pone en primera evidencia- es la regla. El derecho se presenta a la observación inmediata como un conjunto poco más o menos coherente de reglas (o normas), sean individuales o sociales, cada una de ellas con diversos estados de conciencia.

⁷⁶ «El yo que decide es un yo que tiene conciencia de permanecer como sí mismo cuando hará lo que ha decidido; por eso, programando el propio obrar, afirma la propia duración en el tiempo» (COTTA, *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 484).

⁷⁷ Cfr. COTTA, *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 485.

El segundo itinerario corresponde a la aproximación husserliana⁷⁸. El punto de partida es el *yo* reducido, mediante la *epoché* del mundo⁷⁹. Cotta manifiesta que en el obrar el *yo* encuentra, a través de las percepciones, el mundo de la alteridad⁸⁰, lo que implica una doble adquisición concienal: una precisa determinación de la propia *egoidad* (*egoità*) y la constatación del *otro-como-yo*, correlativo a mí, en el cual me co-pertenezco, que está en igualdad conmigo⁸¹.

⁷⁸ «El innegable hecho de que el derecho es una modalidad específica del vivir humano exige que, para comprenderlo, la atención no descuide su dadidad empírica, como si fuera solamente una mera apariencia. A propósito sirve el eslogan programático, anti-idealista, de la fenomenología de Husserl: “¡ir a las cosas mismas!”; pero en un modo particular, porque ir al derecho es ir no a una “cosa” genérica, sino a una “forma de vida” humana, o sea, al hombre mismo. En el derecho existe el hombre, de su misma autocomprensión concienal. Por lo tanto, el conocimiento del *objeto* derecho y el conocimiento del *sujeto* viviente en modo jurídico se implican mutuamente y en esta co-implicación de ambos, permiten de ir a la comprensión del *sentido* del derecho» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 17).

⁷⁹ «En el *yo* depurado se inicia aquel proceso de autoconciencia –bastante similar al delineado por San Agustín– que desde el interior se dirige al exterior y le promete entenderlo en modo no subjetivista sino objetivo, por la propia “intencionalidad” al objeto, que de éste no rechaza idealistamente la realidad sino que busca su sentido y sus estructuras. Es ésta la línea fenomenológica delineada por Husserl en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1912-22) y desarrollada en las *Meditaciones cartesianas* (1931), donde es precisada la operación para llegar al *yo* en sí, o sea, al individuo que aquí estamos buscando: en breve, se trata de hacer abstracción de todo lo que es “extraño” a “lo que le es propio” (*Meditazioni cartesiane*, V, § 44)» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 47).

⁸⁰ «El otro-mundo está en mi pensamiento en el estado de *cogitatum*, pero no es producto de mi pensamiento, no es un pensamiento mío, porque resiste a mi acción. Si *resiste* entonces *existe* en sí y por sí. Es un mundo objetivo que no me pertenece por su origen y, por tanto, no pertenece a mí en modo exclusivo» (COTTA, *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 486).

⁸¹ «Sin duda, en una perspectiva así, el individuo es asumido *concientemente* en “abstracto”, pero esto indica que el análisis hasta aquí hecho no parte del presupuesto que se dé *realmente* o que sea asequible en modo plausible un *status* existencial, histórico o permanente, del individuo en sí aislado e independiente, como afirman las teorías del “estado de naturaleza”. La presente investigación se propone, al contrario, verificar no solo si es posible, sino si es *pensable* lo que es la condición necesaria de las teorías del estado de naturaleza: el individuo como existente en sí y por sí. En otras palabras, se trata de verificar si, cuando se hace la reducción fenomenológica del individuo a lo que le es exclusivamente propio, puede ser pensable la innecesidad de

La co-pertenencia humana no se disuelve en la apropiación, porque significaría quitar la egoidad al otro y transfigurar la propia fantásticamente o incluso negarla. Para mantener esta igualdad simétrica, este sentido de co-pertenencia, para evitar el conflicto en el fluir existencial, es necesaria la regla, el derecho. La conciencia alcanza esta regla en el diálogo, cuyo objeto es la búsqueda común de la verdad entre los dialogantes y, por lo tanto, de la verdad de sus pretensiones.

3.3 Resultados del análisis fenomenológico

A través el análisis fenomenológico -en sus dos itinerarios- Cotta llega a las siguientes conclusiones⁸²:

1. *El sentido de convivencia.* El análisis concienical del *yo* se reconoce conciencia de co-pertenencia y convivencia: somos *seres-en-el-mundo* y, por lo tanto, *seres-con-los-otros*. Tenemos una relacionalidad necesaria, porque somos seres para el encuentro. Se abre así el extenso capítulo de la coexistencialidad fenomenológica.
2. La coexistencia humana se pone en acto mediante diversas «formas coexistenciales», que son ámbitos de despliegue del dinamismo existencial.
3. La constatación de la regla en todos los estratos del convivir humano.
4. En lo que se refiere al derecho: la superación de la antítesis interno-externo (propia del pensamiento moderno), que lleva a la duplicación no-homogénea y no-coordinada de las reglas de conducta del *yo* y, por lo tanto, a la concepción heteronómica de la regla jurídica-social.

su relación con el otro-como-yo en una condición de aislamiento o de aislabilidad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 48).

⁸² Algunas de las conclusiones del análisis fenomenológico las hemos tomado del artículo *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, p. 488. Otras, en cambio, están esparcidas por toda la obra cottiana.

5. La existencia de otra posibilidad nomogenética: la *socionomía*, que es la concordia (inmediata o dialógica) de los estados de conciencia acerca de la justicia y el deber de las reglas del obrar.
6. El reconocimiento del sentido del derecho como regla moral que funda una obligatoriedad en conciencia.

4. EL ANÁLISIS ONTOLÓGICO

4.1 «*Ir sí, pero a lo profundo*»⁸³

¿No bastaba un análisis fenomenológico? Parece que para nuestro autor no. Efectivamente, querrá investigar si las conclusiones del análisis fenomenológico tienen un fundamento más profundo. Un fundamento que «constituya la condición intrascendible de su surgir y de su explicarse»⁸⁴. Se trata de comprobar si aquellas conclusiones dependen de la estructura del *ser-hombre* o no.

El profesor de la Sapienza explica que el *quid* de la cosa lleva inexorablemente al *cur*⁸⁵. Es decir, es inevitable la pregunta *por qué* una cosa es así morfoestructuralmente, después de haber realizado la investigación descriptiva de ésta. Sin duda alguna, esto constituirá un nuevo proceso concienencial de ir a lo profundo de la realidad, adentrándose en el nivel del significado, no existencial, sino más bien ontológico. A esta indagación, Cotta la llamará *investigación explicativa*⁸⁶.

⁸³ *Andare sì, ma nel profondo* es el título de un artículo de Cotta de 1986, publicado en AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, Bari, pp. 48-57.

⁸⁴ COTTA, Linee di una ontofenomenologia giuridica, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 490.

⁸⁵ «Dentro del *quid ius?* se genera el interrogativo *cur ius?*, o sea, surge el problema del *por qué el derecho es así como es morfo-estructuralmente*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 11).

⁸⁶ «En otras palabras, la investigación descriptiva se revela no exhaustiva en el proceso cognoscitivo, sino solo en su primera fase, que requiere ser completada por una investigación ulterior que llamaré *explicativa*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 11).

Este tipo de investigación no tiene relación con el modo externo e interno en el cual el fenómeno se presenta, sino con las razones de su ser. Bajo este enfoque cognoscitivo, considerando que ningún fenómeno es auto-creativo, criatura de sí mismo, la investigación no lo tomará en consideración como *objeto*, sino como *producto* en su relación con el sujeto producente.

Si el fenómeno es un *producto*, Cotta se preguntará entonces por el porqué *finalista* y el porqué *originante*. Son dos preguntas íntimamente relacionadas y que son básicas para encontrar no solamente el sentido del fenómeno (que para nuestro autor será siempre su mensaje existencial)⁸⁷, sino las razones de su ser. La explicación *finalista* se refiere a la intención por la que ha sido producido, al *para qué*⁸⁸; la *originante*, a la búsqueda del *fundamento* mismo del fenómeno⁸⁹.

Para responder a todos estos interrogativos radicales, nuestro autor considera que no son suficientes las explicaciones práctico-finalistas,

⁸⁷ El sentido lo descubre Cotta en el análisis fenomenológico: «Lo que se entiende por *sentido* está bien indicado por la clara fórmula de Heidegger: “Sentido es aquello en que se mantiene la comprensibilidad de algo” (*Essere e tempo* (1927), trad. it., Torino, 1969, p. 248). En otras palabras, el sentido es lo que permite de individuar –debajo del variado e inmediato hacerse presente fenoménico de los acontecimientos– aquel mensaje expresivo que los une y los hace susceptibles de una lectura de fondo, profunda, porque más allá de sus particularidades son partícipes del mismo horizonte de significación. El acertar en el sentido es la tarea que se propone, con Husserl, la fenomenología. Pero esta, llegada a su resultado, solicita continuar la investigación más allá, más en lo profundo» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 17).

⁸⁸ «El producir cualquier objeto encuentra su primera explicación en el fin que el sujeto se propone alcanzar con aquel objeto. Es la explicación *finalista* o *teleológica* que clarifica el *ser hecho así* de un objeto a base del fin del que es medio» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 11).

⁸⁹ «El *porqué* arriba indicado (*finalista*) abre una ulterior y definitiva problematización de la cuestión “qué es el derecho”. Siempre en el plano explicativo de las razones del existir del derecho, no se puede en efecto evitar preguntarse [...] si no existe una razón fundativa del derecho, que explique en manera última su presencia. Para responder conviene tomar con decisión la vía de la duda metódica y proceder al cuestionamiento radical del existir mismo del derecho, poniéndose la pregunta: “¿Por qué el derecho antes que su ausencia?”. Como es sabido, Heidegger ha puesto al pensamiento de nuestro tiempo la pregunta fundamental: “¿Por qué existe el ser y no la nada?” *Introduzione alla metafisica*, trad. it., Milano, 1968, p. 13» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 14).

sociológicas, históricas o culturales. Es necesario descender por debajo de estas explicaciones particulares y empíricas, y encontrar la fundación ontológica⁹⁰. El problema de la modernidad es que no conocemos el ser propio del hombre, porque las explicaciones del ente-humano han sido elaboradas con una visión parcial de los porqués: han confundido el porqué originante por un porqué finalista o, lo que es peor, se han quedado en el estudio de lo meramente empírico⁹¹.

Para lograr esto, Cotta manifiesta que es necesario ir más allá de la fenomenología⁹², ya que los porqués solamente pueden ser respondidos por la filosofía, pero una filosofía no apriorística, sino una filosofía que sea una reflexión sobre la observación. La fenomenología en este sentido

⁹⁰ «Si es verdad que el cambiar siempre y como sea, no justificado por la certeza del progreso en la felicidad, genera inquietud hasta la angustia y desorden hasta la soledad, vale la pena, y creo que es un deber, buscar dónde se funde y cómo se manifiesta la necesidad profunda de la inmutabilidad y de lo imperecedero» (COTTA, *Prefazione a Nietzsche e la liberazione. Discorso a sei voci*, L'Aquila, 1975, p. 9).

⁹¹ «La idea de una naturaleza humana universal, ¿ha desaparecido *porque* ha desaparecido la comprensión de la intrínseca consistencia de la naturaleza de las cosas? Es probable: ciertamente han desaparecido *juntas*. Por lo demás, un nexo necesario entre estas dos desapariciones es posible indicarlo siguiendo algunas líneas del pensamiento de Heidegger. Si por su propia esencia la técnica implica la desintegración de la estructura de las cosas con el fin de reducirlas, privadas de forma propia, a pura energía cuantitativa sometida a la total disponibilidad del hombre, entonces es expresión radical del olvido del Ser, presente también en el ser y en el destino de las cosas. No asombra, por tanto, que este olvido radical afecte también al individuo humano hasta hacerle olvidar lo que lo une a cualquier otro individuo: la estructura y el destino» (COTTA, *El hombre tolemaico*, Madrid, 1977, p. 177).

⁹² Cotta se lamentará de que, por ejemplo, el pensador Jerzy Wróblewski no haya dado este paso: «Con eso no quiero invalidar su autopresentación como analítico, no cognitivista, etc., sino que como he dicho, hay que poner en mayor evidencia su confesada “inquietud” en propósito. No por caso sus coloquios con mí se concluían frecuentemente con una frase: “¿qué hacer?”. En Jerzy ésta no tenía el significado praxista-revolucionario de Lenin. Significaba una desconsolada aceptación de la historia, ya que estaba influido por una cultura filosófica que, si le hacía aceptar en algún modo una fenomenología de la existencia, no le empujaba a prolongarla en la búsqueda de una ontología del ser hombre. De aquí, de este problema no resuelto, nacía su inquietud sobre la que se ha fundado y cimentado nuestra amistad fraterna» (COTTA, *Jerzy Wróblewski: in memoriam*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIX, 1992, p. 165).

no basta⁹³, porque no puede indagar las razones fundacionales de las cosas; puede sí realizar la descripción morfológica (interna y externa) de la realidad, pero no argumentar⁹⁴. Ciertamente entre el análisis fenomenológico y el ontológico hay una relación de continuidad íntima, porque se refieren al mismo objeto, son solamente niveles de profundización⁹⁵.

4.2 Resultados del análisis ontológico

Los resultados a los que Cotta llega a través de su análisis ontológico son los siguientes:

1. *La dualidad sintética del yo*. El hombre es una síntesis de finito-infinito, porque es el único ente en el universo que es consciente de

⁹³ «Pero propiamente el resultado de este proceso concienencial estimula al sujeto a preguntarse ulteriormente “por qué el derecho esté en la vida” (PIOVANI, *Linee di filosofia del diritto*, Padova, 1968, p. 16), o sea, lo estimula a dirigir la atención a aquella estructura ontológica que le es propia tanto a él como a todo sujeto humano. Brevemente, entonces, la fenomenología (del derecho) exige que sea prolongada en la clarificación de la ontología del hombre, que sola puede suministrar una respuesta adecuada a la pregunta radical sobre el derecho» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 18).

⁹⁴ «Este tipo de investigación, coherentemente progresiva desde la fenomenología a la ontología, no está en las posibilidades de una ciencia jurídica como quiera ser entendida (formal, sociológica, histórica) y que permanezca dentro los propios confines epistemológicos. Si en efecto la tentase, saldría del campo que efectivamente puede desarrollar un discurso válido, verificable-falsificable, sobre el material jurídico empírico que constituye su objeto. La búsqueda del *porqué* fundativo del derecho es típicamente filosófica, pero esto no significa partir de una idea a priori del derecho. Éste es el punto en el que me distancio de la fenomenología jurídica de derivación husserliana, para seguir las huellas dejadas por Rosmini cuando identifica en la “reflexión observadora” el procedimiento prioritario de la filosofía respecto a la reflexión “argumentadora” (ROSMINI, *Teosofia*, Roma, 1938, vol. I, p. 16)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 18).

⁹⁵ Con esta reflexión Cotta marcará los linderos de la filosofía del derecho y de la ciencia jurídica: «La filosófica “reflexión observadora”, en el caso del derecho, procede de sus datos empíricos para desarrollarse en la real experiencia de vida y desde ésta a la estructura del hombre. En este su proceder, la filosofía del derecho no deshecha las investigaciones de la ciencia jurídica, sino que las tiene en cuenta. Se establece así una “continuación” de ciencia y filosofía jurídica, que mira a una comprensión integral del fenómeno jurídico cuya clarificación última se da en la búsqueda filosófica» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 18).

su indigencia ontológica -por la constatación de su propia defectividad en todos los ámbitos de su existencia- y que quiere al mismo tiempo trascenderla, ir más allá. Esta dualidad es el elemento primario de la estructura ontológica del humano.

2. *La relacionalidad ontológica del yo.* La finitud del *yo* implica que el individuo no es causa sui (es decir, que no es autoriginado) y que, simultáneamente, es co-presente con otros entes finitos. La infinitud, en cambio, trascendiendo la finitud, implica que existe la capacidad de tomar conciencia de los otros entes finitos y de comunicarse entre ellos para hacer frente a la propia defectividad. Por esto, la dualidad sintética está al servicio de la relacionalidad. Nuestro autor llega a decir que el hombre, entonces, es una unidad sintético-relacional, su existencia es relación con el mundo general y, de modo específico, relación coexistencial con el *otro-yo*, no solamente en sentido fenomenológico, sino desde el punto de vista ontológico.
3. *La libertad.* Si el hombre es dualidad de finitud e infinitud, se halla en él la posibilidad de orientar su propio existir hacia lo finito o hacia lo infinito. Se abre aquí una gama de posibilidades de elección, que es lo que se llama libertad. Si la libertad proviene del ente-hombre, está condicionada por la estructura propia de éste, es decir, es relativa, no es absoluta, su límite es el mismo ser humano. El ser de la libertad implica cómo ésta deba ser: lo que nuestro autor designa con la expresión *deber-de-ser*.
4. *El derecho.* Nuestro autor precisa, como resultado de este análisis ontológico, que el derecho es la única regla social -entre muchas- capaz de tutelar el estatuto propio del individuo, porque es regla universal de convivencia. Solamente en el derecho universal, el *yo* es plenamente reconocido como estructura sintética-relacional.

4.3 Cotta: ¿metafísico u ontológico?

Se podría preguntar si el análisis ontológico de Cotta acaba por ser un análisis metafísico. Al respecto hay que hacer las siguientes indicaciones:

1. En línea general nuestro autor utiliza la palabra *metafísica* en la expresión *metafísica de la subjetividad*, con toda la carga apriorística

que es fruto del giro antropológico de la modernidad. También usa este vocablo cuando se refiere a un movimiento de pensamiento que propugna el retorno al ser mismo de las cosas⁹⁶. En cambio, cuando se refiere a la estructura de un ente en particular, emplea la palabra *ontología*.

2. Cabe destacar que muchas veces, nuestro autor, en la realización de sus análisis, distingue entre lo óptico y lo ontológico⁹⁷. El primero dice relación a todo lo que se encuentra en un nivel fenoménico, experiencial; el segundo, en un nivel estructural, profundo.
3. Cotta rechaza cualquier estudio que tenga por objeto aplicar conceptos, abstractos y prefabricados, a la realidad⁹⁸. En este sentido es categórico: se debe partir del objeto⁹⁹. Nuestro autor no escinde historia y absoluto, ni se queda en el idealismo del yo¹⁰⁰.

⁹⁶ «¿Metafísica? Sí, en el sentido de aquel “conocimiento último del ser”, reivindicada por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, que permite comprender (antológicamente) y de renovar (existencialmente) la síntesis de físico y de histórico, liberando al primero del fisicalismo y al segundo del historicismo» (COTTA, *Andare sì, ma nel profondo*, en AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, Bari, 1986, p. 57). Cfr. También *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 147.

⁹⁷ Cotta realizó por primera vez esta distinción explícita en 1970 en *Filosofia della política e filosofia del diritto*, publicado en Primo Simposio di filosofia della política. Tradizione e novità della filosofia della politica, Università di Bari – Facoltà di Giurisprudenza, Bari, 1970, pp. 69-79. Este ensayo fue incluido, tiempo después, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1978; leemos en las pp. 81-82: «Considerado en el nivel ontológico (o estructural), el sujeto no se presenta como un ente cerrado, autosuficiente y autónomo [...] considerada en el nivel óptico (o fenoménico) la relación, no obstante su necesidad ontológica, se presenta en una vastísima gama de formas». El cursivo es nuestro. Parece evidente la influencia de Heidegger.

⁹⁸ Miguel Reale critica a Cotta, porque éste, partiendo de una situación empírica (el dualismo óptico del hombre) deduce una consecuencia ontológica (la coexistencia como espacio de acogida legítima). Esto implicaría -según Reale- una confusión entre *ser* y *deber ser*, que “categorizaría” lo ontológico según los postulados de la metafísica tradicional (Cfr. REALE, *Verdade e conjetura*, Rio de Janeiro, 1983, pp. 117-118. La crítica se refiere más bien a la III edición de *Prospettive di filosofia del diritto*). A decir verdad, Cotta siempre afirmará que el *deber ser* de la coexistencia no se superpone al *ser* del hombre, el concepto de coexistencia no es un *a priori*, sino un dato extraído del análisis fenomenológico: el nivel óptico y el ontológico coinciden en el indicar que la conciencia del yo es el espacio de acogida del otro yo.

⁹⁹ «[...] para mí la metafísica del ser no se identifica con un filosofar deductivista, sino que es una investigación que procede del análisis de la experiencia humana, en toda la

4. Cotta no dice qué es la ontología ni qué es la metafísica. Usa solamente sus perspectivas, por eso si habla de argumentos metafísicos lo hace con enfoque fenomenológico¹⁰¹.
5. El profesor de Roma rechazó definitivamente cualquier perspectiva que no fuese dialogante. Pensamos que Cotta tuvo como principio programático de toda su investigación el de *llegar a la verdad, pero sin partir de la verdad*¹⁰², sobre todo en estos nuevos tiempos, en que según él se ve un movimiento de retorno al ser¹⁰³...

riqueza de sus manifestaciones, para llegar a comprender sus raíces» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 147).

¹⁰⁰ «Para vivir es necesario comprender la vida y para comprender la vida es necesario comprender la *naturaleza* del hombre en su bivalente relación con el mundo. Por eso hay que partir de la filosofía, pero de aquella que no rechaza la naturaleza, sino que la acepta como terreno fecundo de la propia investigación» (COTTA, *Primum philosophari?*, en *Studi cattolici*, 429, 1996, p. 744).

¹⁰¹ Umberto Scarpelli (*Gli orizzonti della giustificazione* en *Etica e diritto. Le vie della giustificazione razionale*, Bari, 1986, pp. 3-44) critica el hecho de que Cotta use impropriamente el lenguaje, porque cuando emplea la palabra *coexistencia* le da un significado totalmente subjetivo y personal, es decir, equívoco («¿En qué consiste la coexistencia?»). La respuesta a la objeción de Scarpelli se encuentra precisamente en la profundización de la fenomenología de la coexistencia: Cotta realizará un complejo análisis de las posibles *estructuras* de la vida de relación: las formas coexistenciales. Y en cada una de ellas nuestro autor individualizará el ámbito humano de extensión, el principio constitutivo, la dirección del movimiento de integración y el principio regulativo. Por lo que no habrá ambigüedad sino precisión.

¹⁰² Esta es una frase que Cotta solía repetir a sus alumnos. Quería decir que era necesario llegar a la verdad de las cosas, pero sin deducirla de verdades hechas, de conceptos apriorísticos. Había que aproximarse a las cosas, en la historia, para encontrar su ser verdadero. Se demuestra una vez más la pasión de nuestro autor por el ser y por la historia.

¹⁰³ Cotta en este sentido es optimista, ha anunciado siempre, con bombos y platillos, una nueva primavera filosófica. Así: «Y todavía, a pesar de esta amenaza (o tal vez precisamente en razón de ésta), la situación actual está animada por una gran necesidad de esperanza. Está, por tanto, abierta para retomar de un pensar ontológico, que sea críticamente fundado y no meramente nostálgico, que busque lo que esencialmente une a los hombre y los pone solidarios frente al destino de ellos» (COTTA, *Prefazione a Nietzsche e la liberazione. Discorso a sei voci*, L'Aquila, 1975, p. 9).

III. NIVEL FENOMENOLÓGICO DEL ANÁLISIS COTTIANO: LA COEXISTENCIA

En este capítulo nos proponemos profundizar los resultados del análisis fenomenológico de Cotta: la convivencia humana, la socionomía, las formas de la coexistencia, etc.

Gracias al estudio del *cómo* el ser humano se despliega en el campo de la historia, nuestro autor llegará a la conclusión de que el hombre vive dinámicamente en la sociedad siempre a través de un orden, de una armonía, de una juridicidad. Este orden es necesario para que subsista aquello que Cotta llamará *coexistencia*.

1. LA FENOMENOLOGÍA DE LA COEXISTENCIA

1.1 *Itinerario intelectual del concepto de la coexistencia en Cotta*

1.1.1 Naturalidad de la sociabilidad humana

Sergio Cotta, desde los comienzos de su producción intelectual, ha estado seguro de que el hombre tiene un ser profundo que se realiza en la historia. El *ser* y la *historia* son las dos categorías siempre presentes *in the beginning and in the end*¹ en toda la obra de nuestro autor. Pero, ¿cómo se podían compaginar ambas? He allí el problema que el profesor de Roma tendrá siempre presente y que tratará de resolver -a lo largo de su camino intelectual- para encontrar el *proprium* categorial del hombre.

¹ Parafraseamos la cita de Th. S. Eliot se encuentra como dedicatoria en el último libro de Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico* (Milano, 1997): «A mia moglie/ In the End [as] in the Beginning». Precisamente nuestra tesis es que desde el principio ya existía en nuestro autor un núcleo fundamental que permaneció a través del tiempo.

Creemos firmemente que una de las primeras intuiciones de Cotta para resolver esta dificultad, la encuentra dando importancia al estudio de la sociedad, porque es el lugar de la historia donde el ser del hombre se despliega.

Desde que era muy joven, Cotta profundizó en algunos autores, principalmente en Montesquieu, Gaetano Filangieri, San Agustín y Santo Tomás²; de ellos tomó algunos conceptos que le ayudaron a fundamentar su intuición inicial. Por ejemplo, en sus primeros ensayos, nuestro autor aprecia el hecho de que Montesquieu afirme el carácter natural de la sociedad³, y de que para elaborar una sociología haya partido de lo que aquélla es en realidad y no de conceptos abstractos⁴. El pensador francés, según Cotta, tuvo el mérito de haber estudiado a la historia como «campo de batalla»⁵ de la comunidad humana, que se mueve gracias a sus leyes intrínsecas⁶.

Pero al mismo tiempo el profesor de la Sapienza reprocha la visión estática que Montesquieu tiene de la sociedad, porque la concibe sin dinamismo, sin progreso, con fuerzas intrínsecas de perfección y

² En efecto, sus primeros cuatro libros tratan sobre estos autores: Montesquieu e la scienza della società (Torino, 1953, fue su tesis doctoral); Gaetano Filangieri e il problema della legge (Torino, 1954); Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino (Torino, 1955) y La città politica di Sant'Agostino (Milano, 1960).

³ Cfr. COTTA, *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu*, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 136. Este artículo lo escribió en 1948 cuando apenas tenía 27 años.

⁴ «Montesquieu se propone elaborar una ciencia empírica de la sociedad, estudiando aquello que es, para así recavar las leyes del desarrollo social» (Cotta, *Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, ensayo de 1954, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 147).

⁵ Cfr. COTTA, *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu*, 1948, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 144.

⁶ Esta tesis de Montesquieu será apreciada y mantenida siempre por Cotta. En su libro *Il pensiero politico di Montesquieu* (Bari-Roma, 1995) corroborará la misma idea esencial sostenida 42 años atrás: «La opinión del Presidente [Montesquieu] [...] no es diferente en lo esencial: “El estado de naturaleza está caracterizado por una (necesaria) relacionalidad de los individuos» (p. 39).

decadencia incommunicables⁷. Nuestro autor estaba convencido de que se podía encontrar una «*concordia discors*»⁸ entre el orden social y el desorden producido por la capacidad de errar que tiene el hombre. Por aquella misma época (1954), en sus estudios sobre Gaetano Filangieri critica la misma posición: el pensador iluminista consideraba a los partidos políticos como sembradores de discordia y división; y Cotta no concibe el hecho de que no haya podido encontrar una solución armoniosa que permitiese la convivencia pacífica entre sociedad y partidos políticos⁹. Éste fue uno de los primeros problemas que el profesor de la Sapienza se puso en el ámbito de la ciencia política: ¿cómo se podía encontrar un diálogo entre estas dos leyes aparentemente contrastantes: orden social y libertad humana?

Sin duda alguna el encuentro de Cotta con San Agustín dejó huellas. Gracias al santo de Hipona, nuestro autor comprenderá el valor de la autoconciencia y de la interioridad. Pero sobre todo, San Agustín ofrece a Cotta los elementos para resolver el problema anteriormente planteado. Le confirma los datos de que la sociedad es un principio de obvia constatación¹⁰ y de que la libertad humana de errar es causada por la

⁷ «En efecto, la historia se le presenta como el campo de batalla de dos principios contrastantes, la perfección y la decadencia, rígidamente opuestos e incommunicables entre ellos, y no como un proceso dialéctico en sí valido siempre. En sustancia Montesquieu está cerrado a la idea de desarrollo y del progreso» (COTTA, *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu*, 1948, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 144).

⁸ Cfr. COTTA, *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII siècle*, en *Annales de philosophie politique*, I, 1956; versión italiana: *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII* en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 59.

⁹ Cfr. COTTA, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, 1954, pp. 138-142.

¹⁰ En *Sant'Agostino, Struttura e itinerario della politica*, 1979, en *I limiti della politica* (Bologna, 2002), en la p. 319 leemos: «La socialidad del hombre le parece (a san Agustín) un principio de obvia constatación, valido no solo para el sabio, sino para todos [...] La socialidad, en efecto, es un dato natural de la vida animada, que se manifiesta de forma sobresaliente en el género humano». Y en la p. 320: «Para el pensamiento antiguo la justificación más sólida y habitual, y mejor todavía, el fundamento primero de lo "político" radica en la socialidad del hombre. San Agustín no ha tenido dudas de esto y en el *De civitate Dei*, como en las obras precedentes y sucesivas, se adhiere totalmente a la tradición greco-romana sin preocuparse de la originalidad [...] El hombre es por naturaleza un ente social en modo concreto y determinado con los propios similares: *homo fertur quodam modo suae naturae legibus*

cupiditas o la *dominandi libido* del hombre¹¹; sin embargo, le ofrece una solución que Montesquieu no le había dado: «la solución de los males políticos es la justicia [...] Como la armonía en la música, así la justicia en la vida sociopolítica establece la concordia entre las partes más diversas y constituye la unidad de la *res publica*»¹².

Podemos afirmar que en este primer momento de producción intelectual, nuestro autor fortaleció una de sus ideas iniciales: la sociabilidad humana es un dato natural, que no se puede soslayar. Los cuatro autores, principalmente estudiados por él, le han corroborando este hecho.

1.1.2 La coexistencia fenomenológica

Cuando comienza su labor de catedrático en la Universidad de la Sapienza de Roma¹³, Cotta corrobora el principio de la naturalidad de la sociabilidad humana con los estudios de Heidegger, Rosmini y principalmente de Capograssi. Del primer filósofo toma la expresión *estar-con-los-otros*¹⁴ y la diferencia que existe entre el nivel óntico y ontológico¹⁵.

ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam (19,12)».

¹¹ Cfr. COTTA, *Sant'Agostino, Struttura e itinerario della politica*, 1979, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 323.

¹² «la solución de los males políticos es la justicia [...] Como la armonía en la música, así la justicia en la vida sociopolítica establece la concordia entre los partidos más diversos y por lo tanto constituye la unidad de la *res publica*» (COTTA, *Sant'Agostino, Struttura e itinerario della politica*, 1979, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 324).

¹³ Con este acontecimiento inicia su segundo momento en el itinerario de su producción intelectual (Cfr. Cap. I, 1.2).

¹⁴ Comienza a usar esta expresión en *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966) p. 119: «Por lo tanto, la existencia es, en todas sus formas, como se ha visto, un *ser-con-los-otros*». Cotta no hace referencia en aquel sitio al filósofo Heidegger, lo hará después en la segunda edición de *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1974: «Nuestro *ser-en-el-mundo* es pues un *ser-con-los-otros* (ésta es también una expresión de Heidegger)» (p. 89).

¹⁵ En el ensayo *Filosofia della politica e filosofia del diritto* (publicado en Primo Simposio di filosofia della politica. Tradizione e novità della filosofia della politica, Università di Bari-Facoltà di Giurisprudenza, Bari, 1970, pp. 69-79), Cotta hace la distinción por primera vez entre análisis óntico o fenomenológico y ontológico o

Estas categorías las usó para manifestar el hecho de que ópticamente somos personas en relación, *estamos-con-los-otros*. Pero es interesante constatar que la fundamentación ontológica de esta tesis, Cotta la realizará después de algún tiempo: todavía no había desarrollado completamente su sistema¹⁶.

Capograssi fue tal vez el pensador que más influyó en Cotta en este momento de su recorrido intelectual. En efecto, uno de los postulados de aquél es sostener que la experiencia jurídica tiene su cimiento en una exigencia mínima de estar juntos, de vivir en paz y sin problemas¹⁷. Esto suponía retornar a la experiencia del cotidiano de la historia, cristalizada en un *vivir-con-los-otros*. Ciertamente esta tesis fue apreciada por Cotta, puesto que gracias a ella podría encontrar solución al problema del ser humano y su devenir histórico:

*Por lo tanto, seguir la acción, observar “las cosas como se desarrollan”, “comprender la vida que se vive” significa para él respetar y comprender la riqueza de la existencia en su aparente fugacidad y a través de ésta descubrir, en su fuerza creativa y estimulante, la permanencia ontológica del Ser. El filósofo “asiste –él escribe- al continuo nacer de la vida en sus formas esenciales y en sus formas históricas”*¹⁸

estructural. Este ensayo también fue publicado en 1971 bajo el nombre de *Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto* en la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVIII, 1971, pp. 8-25.

¹⁶ Para sustentar ontológicamente la sociabilidad humana recurría en aquel entonces a los conceptos psicoanalíticos de *eros* y *thanatos*. Todavía no había llegado a intuir la dualidad finito-infinito: «Es bastante probable que sea la misma estructura ontológica la que ocasione esta doble posibilidad existencial [de amistad-enemistad] [...] Es suficiente recordar a este respecto las indicaciones bastante elocuentes ofrecidas por la más reciente psicología de lo profundo, la cual insiste idóneamente sobre la estructura dualista, y no monista del yo, expresada en los términos freudianos (reelaborados sobre todo por Melanie Klein) de *eros* y *thanatos*, de impulsos solidarios y de impulsos destructivos. Esto es... amistad y enemistad» (COTTA, *Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto*, 1971, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1978, p. 82). Cabe destacar que este artículo es la traducción española del ensayo al que hacíamos referencia en la nota anterior. Parece ser que este escrito fue muy importante para Cotta porque lo publicó tres veces.

¹⁷ Cfr. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, en *Opere*, vol. III, 1959, p. 59.

¹⁸ COTTA, *Rileggendo l'ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano, 1969, p. 221.

Hasta aquí tenemos a un Cotta firme con la idea que la sociabilidad humana se plasma en una experiencia cotidiana de un convivir, expresión elocuente de la historia. A este convivir lo llamará *coexistencia*. Esta palabra aparece por primera vez en 1966 en *Primi orientamenti di filosofia del diritto*¹⁹, y poco a poco la utilizará más hasta convertirla en una de los conceptos básicos de su sistema. ¿Cuál es la fuente de esta palabra-concepto en Cotta? Conjeturalmente podríamos decir que existen dos:

- La primera sería Rosmini²⁰. En el ensayo *Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini*, nuestro autor dice que uno de los elementos que caracterizan la sociedad humana -según este filósofo y citando sus palabras textuales- es precisamente la «coexistencia»²¹.
- La segunda sería Kant. Cotta manifiesta que el pensador alemán, en el afán de encontrar solución al problema de la libertad, identifica el derecho con la justicia, y define esta última como «coexistencia en libertad»²².

¹⁹ «La vida humana exige, en vía (lógicamente) preliminar, la subsistencia de un *orden de coexistencia* en cuyo cuadro entra el yo, es más, éste es y obra, con toda la riqueza de sus aspiraciones morales y de sus necesidades económicas» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, pp. 120-121).

²⁰ Para estas fechas, Cotta había estudiado a Rosmini; esto se evidencia por su primer artículo sobre él en 1966: *Attualità di Rosmini* en *Humanitas*, pp. 1122-1136.

²¹ «Estos elementos caracterizan la “sociedad humana” (ROSMINI, *Filosofia della Politica*, p. 159), que encontrará en la *Filosofia del derecho* una sintética precisión ulterior, si bien no tematizada. Es la “sociedad natural” de la “coexistencia” –aquí cita textualmente a Rosmini- extendida sobre toda la tierra, que comprende a cada persona y que es por eso universal (ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. IV, pp. 889 y ss.)» (COTTA, *Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini*, 1990, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 374).

²² Leemos en *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966): «Definido el derecho como “el conjunto de las condiciones por medio de las cuales el libre arbitrio de uno puede ponerse de acuerdo con el libre arbitrio de otro, según una ley universal de la libertad”, se consideraría justa una acción “cuando por medio de ella [...] la libertad del libre arbitrio de uno puede subsistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (KANT, *Scritti politici*, Torino, 1956, p. 407). De la confrontación de estos pasos salta a la vista la perfecta identidad establecida por Kant entre el derecho y la justicia» (p. 152); «No por caso la justicia –entendiéndola con Aristóteles como igualdad, o con Kant, como *coexistencia* de libertad- es siempre organización de un orden» (p. 150). El cursivo es nuestro.

Estamos seguros de que el concepto que Cotta tiene de coexistencia, en este periodo intelectual, es solamente producto de su observación fenomenológica, sin una sustentación ontológica sistemática. En efecto, para nuestro autor la coexistencia es colaboración²³; necesidad de *estar-con-los-otros*, determinación de qué comportamiento es necesario para hacer subsistir la sociedad²⁴, etc. Sin duda alguna, el derecho tendrá una función importantísima en el conseguimiento del orden y de la paz²⁵. Al principio el profesor de la Sapienza dirá que «la función específica del derecho, que es revelada por su ser estructural, es realizar la seguridad en la perspectiva de la justicia universal o universalizable»²⁶; solamente después de algunos años, con la elaboración de su sistema, dirá que la función de aquél es realizar la coexistencia.

²³ Cfr. COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 95.

²⁴ Cfr. COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 139.

²⁵ Los conceptos agustinianos de *orden* y de *paz* (como fruto del orden) fueron grandemente asimilados por Cotta. Así estudiando a San Agustín descubre que según el santo «un concepto de justicia [...] puede concretarse solamente al referirse a un orden que establezca de manera no controvertida qué es lo *suvo* de cada uno [...] Por tanto la justicia formal, presupone orden y esto, a su vez, presupone a Dios» (COTTA, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, 1960, p. 31). En otra obra: «Se podría decir más bien que cada forma de vida es un orden: cuando el orden se corrompe o se disuelve, se corrompe o se disuelve la correspondiente forma de vida, desde la biológica a la familiar, a la estatal. No hay, pues, vida sin orden, y el orden no dura si no hay paz: *pax tranquillitas ordinis*, escribía San Agustín. La paz, en efecto, no es otra cosa que concordia, o sea aceptación (de *ad-cedo*, me acerco) de un orden, consenso (de *cum sentio* siento con los otros) en un orden. Se entiende que el orden (y la paz que lo mantiene) en la condición humana, no son dados de una vez para siempre, no tienen carácter estático sino más bien dinámico-dialéctico. Porque, en aquel esfuerzo creativo que es la vida, se manifiestan continuamente energías (de naturaleza moral, económica, etc.), las cuales siempre innovan y se renuevan, y, por lo tanto, van siempre *ex novo*, compuestas y armonizadas. Sin la libertad, las energías humanas pierden su creatividad; pero una creatividad desregularizada, no armonizada, no respetuosas de las exigencias de otros, termina siendo portadora de muerte.» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 119).

²⁶ «La función específica del derecho, que se nos revela por su *Sein* estructural, es, pues, aquella de realizar la seguridad en la perspectiva de la justicia universal o universalizable» (COTTA, *Ha il diritto una funzione propria? Linee di un'analisi ontologico-fenomenologica*, en *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, LI, 1974, p. 412).

1.2 *La experiencia práctica como fundamento de la coexistencia fenomenológica*

Sergio Cotta parte de la experiencia misma del ser humano²⁷ y observa, desde una perspectiva óptica o fenomenológica²⁸, que el hacerse presente del individuo en el mundo se manifiesta con la acción²⁹. Ésta es algo espontánea para el agente, porque es lo más propio de sí: la siente suya, perteneciente y querida por él mismo. Obrando, el sujeto, el *yo*, quiere. Nada hay más propio que la acción, nada existe más intrínsecamente referible al ser mismo del individuo. Y ¿qué cosa quiere el hombre cuando obra? *Quiere hacer*, quiere hacer cosas, materiales o no; y también *quiere tener* bienes o satisfacciones espirituales

Este *hacer* no quiere decir crear un nuevo ser, sino más bien corresponder a las exigencias naturales del individuo: «el hombre es su hacer, su historia...», indicará nuestro autor en otro escrito³⁰. El *hacer* y el *tener* conducen inevitablemente al ser, sin el cual no podrían existir, por lo que están articulados formando una dialéctica de *ser-hacer-tener*, la cual se percibe de una manera compacta, progresiva y circular: se parte del *ser* y se llega al *tener*. Esta voluntad sintética de *ser-hacer-tener* nos hace descubrir que somos seres necesitados, indigentes en nuestra propia *egoidad* (*egoità*) y al mismo tiempo nos manifiesta que somos capaces de ir más allá de lo que somos de hecho: buscamos realizarnos.

²⁷ «Creo oportuno iniciar mi análisis a partir del *ser-sí-mismo* del individuo, en su obrar inmediato e irreflexivo, en su manifestarse y hacerse presente en el modo *como si* él no estuviera ya situado en una trama de relaciones inter-individuales y, en particular, de relaciones jurídicas» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 46).

²⁸ El presente análisis se encuentra totalmente desarrollado en *Il Diritto nell'esistenza* (Milano, 1991), cap. 3. Antes de este libro Cotta no lo había explicado tan pormenorizadamente. Creemos que es exclusivamente fenomenológico; en efecto, aparece dentro del capítulo *Il sorgere del diritto nella coscienza*.

²⁹ La influencia de Capograssi es evidente. Cotta a este propósito manifiesta en uno de sus escritos que «por tanto, filosofía de la (o si se prefiere *acerca de la*) acción [de Capograssi], significa una filosofía que asume como punto de partida y como objeto principal de la propia indagación la acción» (COTTA, *Rileggendo l'ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano, 1969, p. 221).

³⁰ COTTA, *El hombre tolemaico*, Madrid, 1977, p. 151.

Esa búsqueda de la realización personal, en todos los sentidos (social, afectivo, físico, etc.) provoca que el individuo esté en una continua tensión. El sujeto siempre *tiende-a*, se realiza obrando. Por eso la acción implica una *i(e)n-tensión-a*, es decir, es presente *en* un sujeto y se dirige *a* una cosa que el *yo* siente que le hace falta. Es una tensión que se da en el arco de toda la vida humana, desde la infancia hasta la vejez.

El individuo cuando *tiende-a* descubre que existe un mundo-ambiente circundante, un mundo del cual él constata una realidad que *resiste* a su tensión; el hombre choca con otra dimensión que no es su *yo*, constata que se encuentra en una realidad que no ha sido creada por él, que le es dada y que él no obra en el vacío, que no es un fantasma. Se da cuenta también de que en este mundo existen otros semejantes a él, que no siendo idénticos, se presentan al *yo* «bajo la forma de otros yos»³¹, otros sujetos también activos, que de igual manera *tienden-a*. El hombre vive entonces en un mundo donde existe una *compresencia* de sujetos.

Si el *yo* es consciente de manifestar su propia individualidad en el obrar, no puede desconocer la capacidad de obrar del otro que es semejante a mi *yo*, ya que éste es *por sí mismo* un *yo*, respecto al cual *para él yo soy el otro*. Se trata de un reconocimiento recíproco interno³², que se desarrolla en el proceso de autoconciencia de la mismidad óptica, y que no puede realizarse sin encontrar al *alter ego*³³.

³¹ La frase es de Husserl y la cita Cotta en *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p.52.

³² «De igual manera el yo agente sale, en fuerza de tal proceso, de la clausura que ha experimentado subjetivamente, pero no para alienarse, sino más bien para encontrar en la reciprocidad del reconocimiento, la garantía más verdadera de la afirmación y la salvaguardia de sí como sujeto humano. “El hombre es el reconocer” ha afirmado con fuerza (y razón) Hegel, subrayando la reciprocidad del reconocimiento (en *Filosofia dello Spirito jenesse*, Bari, 1971, pp. 135-136)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 60).

³³ «[...] me parece que es necesario abandonar sin demora como totalmente ilusoria aquella posición idealista, en el sentido genérico del término, que porfiadamente permanece en nuestra cultura y que se puede resumir en la fórmula: “el yo *es* en la medida en que es *por sí mismo*”. Es necesario decir por el contrario: “el yo *es* en la medida en que *es en relación*”. Esta última afirmación debe ser entendida no sólo en el sentido óptico-existencial, sino antes aún en sentido rigurosamente ontológico: fuera de la relación (incluida la relación de creación) no *existe* individualidad humana» (COTTA,

Entonces, vivimos en relación y en nuestro caminar existencial nos encontramos con el otro: un sujeto como yo³⁴. Y es precisamente la conciencia el lugar de acogimiento del otro. Esto significa que la conciencia o la autoconciencia es un recibir constante lo que ya es, como dice Heidegger, «la conciencia da a conocer algo, abre»³⁵. La dimensión del acogimiento no es, por tanto, una libre posibilidad de la conciencia, sino una necesidad de ella, es «la necesidad de captar la presencia del objeto, del otro *de sí mismo*, así como la del sujeto, el *yo* como estructura de relación»³⁶.

Pero al acoger al otro, nos damos cuenta de que cada sujeto tiene al mismo tiempo su *pretensión*, fruto de este dinamismo, ínsito en la naturaleza humana. Efectivamente cada *sujeto-otro-yo tiende-a*, porque quiere también afirmar su ser, busca-permanece, se despliega-contempla. Y la existencia de muchas pretensiones hace que el hombre esté de frente a una disyuntiva: o lucha (*bellum*) contra las pretensiones de los otros³⁷, o admite una *composibilidad* de pretensiones. Si escoge la primera opción nace la guerra, concepto desarrollado por Hobbes y Espinoza o moderadamente por Sartre o por Michel Foucault³⁸.

Coscienza, legge, autorità, 1969, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 67).

³⁴ «Biológicamente, psíquicamente, existencialmente “ningún hombre es una isla”, como dice John Donne. La condición humana no es absolutamente aquella del aislamiento, una suerte de “estado de naturaleza”, así como es abstractamente hipotizada, contra cada evidencia empírica, histórica y científica, por Hobbes, por Espinoza, y por sus seguidores» (COTTA, *The duty of active aid. A comment to professor Feinberg's report*, en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, LXXI, 1985, p. 205. Usamos la traducción italiana reportada en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 241).

³⁵ Frase citada por Cotta en *Coscienza, legge, autorità*, 1969, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 68.

³⁶ COTTA, *Coscienza, legge, autorità*, 1969, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 68.

³⁷ «La diferencia no implica necesariamente enemistad, antagonismo y conflicto, porque junto a la tendencia agresivo-agonística, hay que reconocer en el hombre la presencia de la tendencia agregativa, confirmada por el lenguaje y por el constituirse de la familia y de los mismos grupos sociales» (COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1988, p. 139).

³⁸ «La tarea que debemos resolver para el hoy y para el mañana es, por tanto, el de liberar el tema de la sociedad civil de esta tipificación demasiado estrecha. Es necesario

Si el hombre admite la *composibilidad* de pretensiones, debe aceptar el hecho de que el otro también tiene capacidad de entender mi pretensión, porque en su obrar debe colocarse en el mismo nivel de comunicabilidad subjetiva que tengo yo³⁹. Mi persona y mi alter ego podemos ciertamente aceptar recíprocamente la pretensión de cada uno: habría una convergencia, es decir, cada una de las partes miraría a una propia utilidad. Pero ciertamente a tal utilidad subjetiva no se podría llegar sino por la aceptación de una verdad común, objetiva. La conciencia, una vez que ha llegado a objetivar una verdad, sabe que tiene que respetarla, si es que no quiere contradecirse mintiendo a ella misma y a los otros. Aquella verdad objetivada que determina la convergencia de las pretensiones constituye la *regla común del obrar*. Esta regla común tiene la función de disciplinar objetivamente el comportamiento de las partes y transforma las pretensiones meramente subjetivas en verdaderos y propios derechos del sujeto, recíprocamente reconocidos⁴⁰.

Lo mismo sucedería en el caso de que las pretensiones no convergiesen, porque se hubiesen contradicho las verdades subjetivas. En esta situación, sea que se escogiera una de las pretensiones, sea que ambas se sometieran a un estudio más profundo y objetivo hasta verificar la compatibilidad a base de una verdad superior, siempre será una verdad común que determinará la regla que disciplinará objetivamente las partes

pensar esto otra vez a la luz de la antropología delineada por la gran filosofía cristiana (de Agustín a Rosmini), la que rechaza la dicotomía antinómica entre el “yo” y el “nosotros”, y, pues, entre lo privado y lo público y que lo injerta en el cuadro de una coexistencialidad, que tiene su fundamento y su cima en la fraternidad universal» (COTTA, *La dimensione sociale nell'alternativa tra il pubblico e il privato*, 1980, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 108).

³⁹ En *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991, p. 56 y ss.), Cotta entra en algunos subanálisis sutiles en el caso de que el hombre reconozca la composibilidad de pretensiones. Los consideramos no importantes para nuestro estudio.

⁴⁰ «En efecto, en el campo jurídico el juicio para poderse constituir como tal exige la existencia y la referencia a un criterio valorativo *supra partes*, proporcionado por la norma -de cualquier tipo: ley, costumbre, precedente judicial- o por la razón del árbitro. Análogamente en el campo moral, al refutarse la plena subjetividad o autoelección del criterio, se apela a valores que, aunque considerados inmanentes o históricos, se colocan por encima del individuo. Este posee como criterio o medida del propio juicio precisamente aquellos valores que encuentra dados en su momento histórico, y que él mismo contribuye a crear» (COTTA, *Decisione-giudizio-libertà*, 1968, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 47-48).

y transformará las pretensiones en derecho propiamente dicho. De lo contrario llegaríamos a una arbitrariedad extendida, a un hombre cerrado sobre sí mismo que desconocería su propia acción y la de la humanidad.

Al llegar a este punto, Cotta manifiesta que esta reciprocidad de reconocimiento hace ver la racionalidad del individuo. La pretensión trasciende su inmediata subjetividad, precaria y conflictiva, y se transforma en *derecho* del sujeto en virtud de una dependencia lógica respecto a una regla objetiva y reconocida en común como verdadera⁴¹. Por lo tanto, en el hacerse de la experiencia de la autoconciencia, es el *derecho-regla* que se revela como condición ineliminable para la sobrevivencia del hombre en sociedad; así la acción será posible y el individuo, desde su voluntad de ser él mismo, afirmará y conservará su carácter humano: hombre entre los hombres.

1.3 Autonomía, heteronomía y socrionomía

Cotta hasta este momento de su *iter* intelectual, ha apuntalado su idea sobre la importancia de la sociedad en la vida del hombre; ha manifestado que es dinámica, precisamente porque se encuentra formada por individuos que viven allí el «teatro de la historia»⁴²; ha intuido que los actores de esta sociedad corren el riesgo de no vivir en armonía y paz, porque llevan dentro la *cupiditas* del desorden; y también ha sostenido que la mejor manera de conseguir el orden y la paz es darse -en libertad- una *regla común*⁴³. Pero esta regla, ¿puede ser antojadiza?, ¿se aplica a todos los niveles de la existencia humana?

⁴¹ «El *Ur-phänomen* del derecho consiste en la eliminación de la posible injusticia mediante la coordinación estable y regular de las acciones» (COTTA, *Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto*, 1971, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 99).

⁴² «Teatro de la historia, el individuo es el órgano -frecuentemente más doliente que triunfante- a través del cual se hace evidente la historia» (COTTA, *Rileggendo l'ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano, 1969, p. 218).

⁴³ «Al respecto hay que observar que la regla, porque establece regularidad de conducta en el tiempo, es útil al individuo mismo, en cuanto comporta un uso mejor, no dispersivo, de sus energías y confiere coherencia diacrónica a sus actos [...] Gracias a la regla y con referencia a ella, los comportamientos asumen una objetividad (son

En sus primeras producciones de filosofía del derecho, nuestro autor aplica la tesis de la *regla-común-del-obrar*⁴⁴ exclusivamente al ámbito jurídico, y no a otros espacios de la existencia. En *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966) analiza tres ámbitos prácticos del vivir cotidiano: las actividades moral, económica y jurídica⁴⁵. Después de un análisis concluye que las actividades moral y económica -si bien no son totalmente arbitrarias (porque al menos el individuo se encuentra frente a Dios, ante el cual debe responder)⁴⁶- desde el punto de vista fenomenológico son autónomas, no heterónomas⁴⁷.

Al analizar la actividad jurídica, Cotta es firme al sostener que no es heterónoma, porque el individuo se encuentra en sociedad (*yo-con-los-otros*)⁴⁸ y cualquier tipo de estructura social necesita el mínimo de consenso entre sus miembros⁴⁹. Esto es exigido por la necesidad de

regulares o irregulares) que los hace reconocibles y comprensibles, disolviendo el diafragma opaco y separante que deriva por el diverso origen personal y ambiental de éstos. Los comportamientos se hacen entonces juzgables respecto a la regla: son *rectos* o *torcidos*, palabras en las cuales se compenentran la valencia descriptiva y la axiológica. Esta comprensibilidad y juzgabilidad objetiva (esto es, compartido por todos los miembros de una relación) hace que en los comportamientos regulados se elimine lo extraño de los significados y de los agentes y, por lo tanto, de la inseguridad. Pero aún hay más: gracias a la regla se hace posible una durable cooperación y el potenciamiento de las capacidades del sujeto. Gracias a la regla la relación yo-otro puede asumir la máxima extensión y estabilidad; lo que confirma que en modo de vivir jurídico la coexistencia está abierta a la totalidad de los hombres» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 145).

⁴⁴ Esta manera de presentar la expresión con guiones es nuestra. Pensamos que manifiesta mejor la intuición fenomenológica de Cotta.

⁴⁵ Cfr. COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 119 y ss.

⁴⁶ «El concepto de autonomía no es precisamente pacífico en la filosofía contemporánea. Está, de todos modos, el hecho de que, fundada sobre el yo trascendental o sobre el yo delante de Dios [...] la autonomía *es* el fundamento mismo de la moral» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 138).

⁴⁷ «Por autonomía se entiende la actividad legislatora que el yo, el sujeto, hace de sí mismo; por heteronomía, la actividad legislatora que el yo padece desde el exterior» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 137).

⁴⁸ «La acción jurídica en primerísimo lugar es, y no puede no ser, una acción conocida o por lo menos conoscible. El sujeto que quiere salvaguardar el *ser-en-sociedad*» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 130).

⁴⁹ «En verdad, si la sociedad es considerada no ya como un ente naturalístico, distinto o sobrepuerto al individuo, sino como nuestro *ser-en-sociedad* [...] es evidente que no

participación que cada miembro de la comunidad posee⁵⁰, y porque cada socio tiene una pretensión común que debe armonizar con las pretensiones de los otros, por lo que debe haber un *compromiso*⁵¹. El derecho no puede decirse totalmente heterónimo.

Para expresar que el derecho no es ni autónomo ni heterónimo, nuestro autor inventa una palabra: *socionomía*. Por *socionomía* entiende:

pueden ser sino los *socios* los que escuchen y determinen el comportamiento necesario para hacer subsistir a la sociedad, y, consiguientemente, quieran la juridicidad de la acción. Cualquier tipo de estructura social (y por ende jurídica) tiene necesidad, para formarse y conservarse, de un mínimo de consenso. Tanto es verdad que cuando el consenso cesa o se orienta en un modo diverso, se tiene un cambio de estructura social» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 139).

⁵⁰ «Por el mismo hecho que yo, para satisfacer la necesidad de socialidad, debo obrar públicamente, se colige que yo acepto someter mi acto a los otros y a su juicio, que yo me reconozco responsable de mi acto público [...] La sociedad, en verdad, no es un hecho privado sino público, comunitario; esto significa que todos estamos globalmente interesados en el cumplimiento de los actos de la sociedad, y todos estamos globalmente obligados a cumplirlos; surge la *pretensión común* de que todos y cada uno cumplamos y respetemos los actos de la socialidad. Por eso si yo no satisfago o satisfago mal la necesidad común de socialidad, si yo no cumplo mi parte, el daño recae sobre mí y además también sobre todos los otros y, por tanto, serán los otros quienes pretendan que yo cumpla mi deber de socialidad en el modo oportuno» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 134).

⁵¹ En este periodo de producción intelectual, solamente una vez Cotta aplicó la intuición del *compromiso* al ámbito político; para esto se consideró a sí mismo liberal, en el sentido filosófico-político del término. Leemos: «El compromiso, rechazado con rígida consecuencialidad por el perfectismo, en el liberalismo es una práctica cotidiana (y aquí pienso al mundo político anglosajón, el más fiel al espíritu liberal). Pero no por laxismo moral o por estar desprovisto de ideología, sino más bien por la mediata convicción de que en política, como en cualquier otra actividad mundana, ninguno puede pretender ser el depositario de la verdad [...] el liberalismo, considerando las estructuras sociales como un producto de la multiforme libertad creativa del hombre, es políticamente un pluralismo, es decir, reconoce los derechos y las autonomías de las varias agrupaciones sociales a las que los individuos dan vida, y en tal modo, no sólo decide y circunscribe el poder, sino que lo pone en una dimensión humana, *à l'échelle humaine*, para decirla con León Blue. Y aquí pienso a Tocqueville y al pensamiento federalista, y en último de los casos a Sturzo, ciertamente no a las ambiguas teorías hoy corrientes en Italia sobre la sociedad intermedia, teorías fuertemente llenas de organicismo y hasta de perfectismo por su secreto origen positivista-murraiana» (COTTA, *Potere politico e responsabilità*, 1963, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 422).

«la creación en común del *nomos* obligante de la conciencia»⁵². Es un concepto propio de Cotta que lo usa únicamente para el derecho, cuando lo estudia fenomenológicamente. Aparece por primera vez en *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966)⁵³ y la conservará como perspectiva importante en sus reflexiones de filosófico-jurídicas. Pero al mismo tiempo existe el peligro de caer en una especie de *contractualismo permisivista*, por medio del que todo se pueda pactar jurídicamente. Cotta es consciente de esto, por tal motivo la intuición del *compromiso* no la aplica a todos los campos de la existencia⁵⁴. Precisamente para evitar la idea del derecho como una suerte de pacto arbitrario recurre a la tesis de la *justicia inmanente*. La justicia no es algo extraordinario, ajeno al derecho, sino que le está dentro, le es inseparable, a tal punto que un

⁵² «Este encuentro *en común*, producto del proceso reflexivo de la autoconciencia, no es interpretable según los conceptos (ni kantianos, ni comunes) de autonomía y heteronomía. Lo es, en cambio, si me es permitido recurrir a un neologismo, el concepto de *socionomía*: la creación en común del *nomos* obligante de la conciencia [...] El concepto de *socionomía* no es, sin embargo, una creación intelectualista de la razón. De esto ofrecen, en efecto, prueba empírica sea aquella “ley entre las partes” que recibe el ser de la voluntad común, sea, más general, la costumbre, regla jurídica puesta por una voluntad colectiva y anónima que perdura en el tiempo gracias a la convicción de su correspondencia a exigencias existenciales verdaderas» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 63).

⁵³ Leemos en la p. 139: «La expresión “heteronomía” referida al derecho quiere sobre todo expresar que quien se da una regla jurídica no es el individuo en su concreta individualidad, sino más bien el yo junto con los otros. La forma jurídica es, en efecto, impresa en la acción, no mediante un acto de elección puramente individual, sino mediante una asunción individual del deber. Pero descende de una asunción global, colectiva, de responsabilidades, sin la cual el fin de la sociedad parece inalcanzable. Parece, por otra parte, más exacto hablar (si me es permitido un neologismo) de *socionomía* en vez de heteronomía del derecho» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 139).

⁵⁴ Leemos en una nota pie de página: «Para evitar equívocos sobre el uso –selectivo y no genérico– que hago del término “liberalismo” son necesarias algunas precisiones. En primer lugar no me refiero a movimientos o partidos práctico-políticos de ayer o de hoy, sino más bien a una doctrina filosófico-política, la cual inspira o puede inspirar, más posiciones políticas. En segundo lugar, el liberalismo del cual hablo no tiene que ser identificado con el liberalismo económico ni con el utilitarismo que presentan, en medidas más o menos anchas, aspectos perfectísimos. En tercer lugar, esto se opone a la democracia perfectísima a la manera de Rousseau, pero ciertamente no a la liberal democracia de la cual constituye más bien la base teórica esencial. En cuarto lugar, en fin, debe ser diferenciado del escepticismo moral» (COTTA, *Potere politico e responsabilità*, 1963, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 420).

«derecho sin justicia es impensable», no puede subsistir⁵⁵. Pero, ¿qué concepto de justicia usa Cotta? El de «dar a cada uno lo suyo». En este punto nuestro autor nunca se aleja del concepto multiseccular de justicia⁵⁶.

⁵⁵ «No por casualidad la justicia [...] es siempre organización de un orden. Ahora es precisamente éste el resultado que descende, en primera instancia, por el carácter sociológico (y no autónomo) del derecho, el cual implica una orientación o una decisión en favor de un orden dado de las acciones por parte de los miembros de una comunidad. En segunda instancia, lo que produce aquel orden de relaciones humanas, que es llamado justicia, es el carácter imperativo-atributivo de la acción jurídica, que hace correspondientes, y por lo tanto integradas, las relaciones intersubjetivas. En fin, el carácter determinado de la actividad jurídica, que determina en manera armónica (aunque sea históricamente diferente) el suyo de cada uno, y por lo tanto crea el equilibrio social, expresa de manera plena la idea de justicia [...] Cuando se habla de justicia se entiende, casi siempre, el hacer referencia a un *valor supraordenado al derecho*, o al menos *diferente del derecho*, que ofrecería el criterio para juzgar este último. En otras palabras, se tiende a identificar el juicio de justicia con el juicio ético sobre el derecho: así que, cuando se califica una acción, una norma, un orden, como injusticia, se sobreentiende (o explícitamente se declara) que estas son reprobables *moralmente*. En la perspectiva en la que nos hemos puesto, la justicia no está de hecho supraordenada a la actividad jurídica, es más bien inmanente por la relevada identidad entre los caracteres del derecho y aquellos de la justicia, de manera que un derecho sin justicia es impensable» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, pp. 150-152).

⁵⁶ «No se olvide que todo el sistema ciceroniano de los deberes se concentra en la justicia [...] La justicia concreta exige, pues, aquel desprendimiento de la propia posición personal y de aquella comprensión de los otros, cosas distintas a la espontaneidad y a la inmediatez del sentimiento, que sin negarlo de hecho, le confieren la consistencia y la serenidad de empeño que le son necesarias si aquel sistema ciceroniano no quiere disolverse en la nada» (COTTA, *Una presenza antica per un problema attuale*, en *Cicerone: etica e politica*, a cura di Carlo Di Spigno, Milano, 1972, pp. 11 y 13). También: «Aquello que se ha dicho no hace más que reconducir la justicia al viejo concepto aristotélico de razón sin pasión. Por lo demás es propio aquello que le confiere su cualidad de medida objetiva y universal [...] Por otro lado, no es mera casualidad, que la época que más firmemente ha creído en el primado de la justicia no está delante, sino detrás de nosotros. Es la época dominada por la civilización griega, que encerraba incluso al tiempo en una repetición sin cambios o en el evento cíclico del eterno retorno y que había elegido como modelo propio de la vida social la invariabilidad del *kosmos* y de sus leyes eternas, que fijan hasta el movimiento» (COTTA, *Primato o complementarità della giustizia?*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, L, 1973, pp. 630 y 631).

Con la *socionomía*, el profesor de Roma logra alejar una concepción del derecho que no posea ningún viso de tiranía política, proveniente de una concepción colectivista y absorbente; y al mismo tiempo lo redime de una libertad individualista y anarquista. Son las nociones cottianas del «nosotros» y del «yo», que derivan de la *metafísica de la subjetividad* y que aparecen esta vez en el terreno filosófico jurídico.

2. LAS FORMAS COEXISTENCIALES

2.1 *Itinerario intelectual*

La teoría de las formas coexistentiales es exclusivamente de Cotta. Llegó a su concepción después de un largo camino intelectual. El profesor de Roma había observado que la historia es dinámica e implica un esfuerzo creativo, que se plasma día a día en el convivir social. El *vivir-con-los-otros* supone la instauración un sinnúmero de relaciones humanas, diferentes por su matización y por sus grados afectivo-intencionales; las cuales producen al mismo tiempo una profusión de pretensiones individuales. Pero las relaciones humanas, a causa de nuestra propia realidad, aparecen caracterizadas de acuerdo a un esquema bipolar, que puede ser reducido a la pareja antitética fundamental de la amistad-enemistad. Efectivamente, el otro puede asumir en la realidad existencial de la relación la modalidad del amigo o la del enemigo. La variabilidad óptica existente en cada uno de los miembros de la sociedad hace que el conflicto de pretensiones sea posible y probable siempre⁵⁷. El conflicto genera inseguridad y ésta impide la armonía y la paz⁵⁸. Precisamente para evitar la guerra y tener la paz es necesario el *orden*, del que, siguiendo las huellas de San Agustín, nuestro autor es un favorable propulsor.

⁵⁷ «Aparece así una situación existencial caracterizada por la inestabilidad y la continua posibilidad de la inversión de la dirección y del sentido afectivo-intencional de las relaciones que van de la amistad a la enemistad, y viceversa. Lo que hace inaceptables los optimismos ontológicos o racionalistas, propios del iluminismo, así como el empírico, propio del utilitarismo» (COTTA, *Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto*, 1971, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 83).

⁵⁸ Esta inseguridad se traduce muchas veces en lo que Cotta llamará por aquellos años *sobrevivencia social*. Cfr. COTTA, *La ricerca dell'armonia*, en *Rapporto sulla Ricerca*, Istituto Accademico di Roma, Roma, 1970, pp. 139-148.

Para desarraigar la posibilidad de enemistad en el plano social, Cotta crea la teoría de las formas coexistentiales que en esencia son respuestas de tipo asociativo, las cuales tratan de eliminar la *insecuritas* de las relaciones⁵⁹. Y, justamente, éste fue el primer nombre que les dio: *respuestas a la inseguridad*. Cada una de ellas, con su propio *deber-ser*, protegerá un área de la existencia humana⁶⁰.

¿Cómo llega el profesor de la Sapienza a intuir la palabra-idea de *forma coexistencial*?

- Pensamos que alguna semilla se encuentra en San Agustín. El obispo de Hipona distinguía en el *De Civitatis Dei* que la *civitas* era un «gradus societatis humanae» (XIX, 7), enumerando algunos otros niveles como la *domus* (la familia), la *urbs* (el ente político), la *orbis terrea*, el *mundus* (el género humano en su relación con Dios). Esta percepción de los grados o niveles en que se encuentra dividida la comunidad humana, fue muy valorada por Cotta, tanto que en algunos escritos la hace suya⁶¹.

⁵⁹ «Se debe reconocer que todas las actividades prácticas del hombre tienen la misma función primaria: superar o aplacar la inseguridad» (COTTA, *Ha il diritto una funzione propria? Linee di un'analisi onto-fenomenologica*, en *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, LI, 1974, p. 408).

⁶⁰ «Esto quiere significar que cada actividad se diversifica sucesivamente del tronco común, en cuanto cada una entiende la función primaria de manera distinta a partir de un diferente principio regulativo. Cada actividad, por lo tanto, asume la función específica de alcanzar la seguridad en los modos del propio principio. Así la política, cuyo principio regulativo es el bien común, tiene la función de establecer la seguridad a través de la solidaridad cívica. La moral (o para ser más exactos, la moral cristiana), a partir del principio del amor, tiene la función de alcanzar la seguridad existencial a través de la plenitud de la comunión fraterna. Y así sucesivamente» (COTTA, *Ha il diritto una funzione propria? Linee di un'analisi onto-fenomenologica*, en *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, LI, 1974, p. 408).

⁶¹ «Tendiendo intencionalmente a esta socialidad humana, Agustín individualiza, en conformidad con su procedimiento analítico, los varios *gradus*, desde el punto de vista de su extensión coexistencial. Son (XIX, 3,2) *amicitia, donus* (la familia), *urbs* (el ente político), *orbis, mundus* (el género humano en su relación con Dios) [...] La intencionalidad en cada uno de estos grados de socialidad (o formas coexistentiales) permite individualizar la paz inherente en ella» (COTTA, *La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana*, en *Interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di S. Agostino*, Roma, 1991, p. 53).

- La palabra «forma» la usó por primera vez en *Primi orientamenti di filosofia del diritto* y con ésta quiso indicar las «cualidades de colaboración», poco más o menos estables, de «comunicación interindividual»⁶². Aún no le daba el sentido de *respuesta* a la inseguridad existencial. Detrás de esta idea es probable que esté Capograssi. En efecto, este pensador sostenía que el individuo, en su existencia concreta, se expresaba a través de la experiencia práctica, la que a su vez se actualizaba *per formas*⁶³; por lo tanto, el

⁶² «Como en el ser humano se pasa de una condición (biológica, mental y económica) de dependencia de los padres a una autonomía, así en la vida asociativa se pasa de una condición de sumisión a una liberación respecto de las necesidades naturales, de la incidencia de la adversidad y del caso (el llamado dominio del hombre sobre la naturaleza). Ahora este proceso de evolución aparece sin duda ligado desde la raíz a (es más, depende de) cualidades estrictamente personales del individuo, como la inventiva, la reflexividad, la laboriosidad. Pero al mismo tiempo se realiza a través de un hecho típicamente social: la *colaboración*. Y no se trata de un instrumento casual, que hubiera podido ser sustituido por otro, sino de un instrumento íntimamente necesario a causa de su estrecha dependencia de aquellas cualidades personales en las cuales hemos reencontrado las fuentes primigenias del proceso de evolución. En efecto, inventiva, reflexividad y laboriosidad son más bien actitudes propias del individuo pero en las cuales está implícita una fuerza de expansión que va más allá del individuo. Son, en otras palabras, energías, cualidades comunicativas, que dan lugar a *formas* (más o menos estables) de *comunicación* interindividual. Precisamente sus cualidades personales llevan, pues, al individuo a desarrollarse en la comunicación, y por lo tanto en la colaboración con los otros» (p. 117).

⁶³ «Así, en efecto, él (Capograssi) paradigmáticamente escribía en uno de estos ensayos: “El signo que el individuo resiste, única condición de humanidad en la historia, es precisamente el resistir de las formas fundamentales de las experiencias jurídicas [...] De aquí la enorme importancia de la experiencia jurídica como signo y norma de la humanidad” (CAPOGRASSI, *L’ambiguità del diritto contemporaneo*, en *Opere*, 1959, p. 424). Como fruto trabajoso y complejo de la experiencia de vida que el hombre desarrolla, el derecho se presenta por lo tanto cual experiencia jurídica que se va haciendo precisamente cuando se crean aquellas normas y aquellos institutos; los cuales, en tal perspectiva, no pueden ser intercambiados por frías posiciones, por estratos imperativos, por formas justificables sólo en virtud de su pura logicidad. No se tienen dos órdenes separados en los que se divide la vida: aquel de las normas, institutos, instituciones etc., y aquel de la actividad y del sentir jurídico concreto del hombre. Sino un único orden: aquel de la experiencia jurídica. O sea, de aquella experiencia práctica que se actúa *per formas*, en el que la vida, para ser ella misma, se expresa en formas» (COTTA, *Rileggendo l’ultimo Capograssi*, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull’individuo*, Milano, 1969, p. 217).

derecho era la forma de un determinado tipo de experiencia, llamada jurídica⁶⁴.

- La primera ocasión en la que trata al derecho como respuesta a la inseguridad existencial -junto a otros tipos de respuestas, concretamente: la amistad, la política y la caridad- es en un ensayo de 1970, *Filosofia della politica e filosofia del diritto*⁶⁵, donde manifiesta que la amistad y la caridad son respuestas típicas a la *insecuritas* en el plano interpersonal: la primera impide la enemistad en una relación dual y la segunda reprime la enemistad con tercero-extraño. En cambio, la política es respuesta a la *insecuritas* en el plano social, puesto que no permite el conflicto de pretensiones en un grupo organizado; y el derecho supera la enemistad a través de la sumisión a una regla común que convierte a los potenciales contendientes en socios, gracias al redescubrimiento de una conciencia semejante.
- En la segunda edición de *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1974) las denomina *respuestas existenciales a la inseguridad*⁶⁶;

⁶⁴ «[...] convendrá hacer uso, a mi parecer, de una fórmula sintética: aquella del derecho como forma de la acción (*forma agendi* lo ha llamado felizmente Frosini, siguiendo, como también aquí seguimos la enseñanza de Capograssi). Para darnos cuenta del significado de esta fórmula pueden ayudarnos las ciencias naturales, las cuales, delineándonos con su descriptiva, la “forma” natural del hombre y de los demás seres dotados de vida, animales y vegetales (y en un cierto sentido también de los cuerpos inorgánicos), nos dan en efecto la medida de sus propios límites y de sus capacidades. En la indistinta unicidad de la materia (la energía es la única materia para la ciencia de hoy) la forma es aquello que individúa los entes singulares, y con esto determina las modalidades y las capacidades. Así también el derecho, con sus normas, relaciones e instituciones, establece –esta vez en modo ya no descriptivo sino prescriptivo, constitutivo- la “forma” jurídica del hombre y de sus acciones. Establece aquello que en éstos debe ser frenado y aquello que debe ser tutelado, potenciado. *Forma dat esse rei*, decía Sto. Tomás siguiendo la línea de Aristóteles: la forma es aquello que hacer ser a un ser aquello que es. Así en nuestro caso se puede decir que la forma *califica la acción*, es aquello que la hace ser *jurídica*» (COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 98).

⁶⁵ Publicado en Primo Simposio di filosofia della politica. Tradizione e novità della filosofia della politica, Università di Bari – Facoltà di Giurisprudenza, Bari, 1970, pp. 69-79.

⁶⁶ «Hay que reconocer que cada actividad práctica específica (y no solamente el derecho) constituye una respuesta típica a la amenaza de la inseguridad, precisamente porque

dentro de las respuestas interpersonales incluye la amistad y la caridad y dentro de las respuestas asociativas, a la política y el derecho⁶⁷. En la tercera edición del mismo libro (1978), llama a la sección donde estudia este tema *Fenomenologia delle risposte coesistenziali*; pero esta vez a la amistad y a la política las circunscribe en un solo grupo y las llama respuestas integrativo-exclusivas; y al derecho y a la caridad los coloca en el ámbito de las respuestas integrativo-inclusivas. Significa que en este libro estudió las formas coexistentiales ya no desde la perspectiva de la amistad-enemistad, sino desde la clausura-apertura⁶⁸.

- La primera edición de *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1985) sigue el planteamiento de *Prospettive*, pero ya no las llama «respuestas», sino «formas», ¿qué significa esto? Tal vez Cotta afianzó aún más la intuición de que el *deber-ser* estable que cada una de estas respuestas tenía, se adecuaba con la tesis capograssiana del derecho como forma de la experiencia jurídica. En la segunda edición de *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991) hay novedades: a un grupo de formas coexistentiales las llama *formas integrativo-excluyentes*; y a otro, *integrativo-incluyentes* (ha cambiado la segunda palabra por un participio presente). Además incluye dentro del primer grupo a la familia y dentro del segundo, al juego⁶⁹.

2.2 Aproximación fenomenológica y clasificación

El estudio de las formas coexistentiales que Cotta realiza en todos los lugares donde trata este argumento, es exclusivamente fenomenológico, porque las analiza a partir de la experiencia práctica, sin salir de este nivel⁷⁰. Gracias al mencionado análisis, dichas formas aparecerán

ésta se encuentra en toda la existencia en su globalidad y no solamente en ciertas situaciones particulares» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1974, p. 95).

⁶⁷ Cfr. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1974, p. 95 y ss.

⁶⁸ Cfr. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 117 y ss.

⁶⁹ Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 101 y ss.

⁷⁰ Esto no excluye que en sus últimas obras, el estudio de estas formas coexistentiales le sirva para llegar a intuiciones ontológicas, por ejemplo: la juridicidad existencial. Cfr.

como auténticas, en el sentido de que todas responden a la estructura relacional del hombre, es decir, son verdaderos *modos de vida*⁷¹.

Estas formas coexistenciales son diversas entre sí, porque cada una de ellas cubre un área existencial diferente, lo que Cotta llama, usando la expresión de Heidegger, ontología regional⁷². Pero todas determinan ámbitos de recíproca comprensión interhumana, cada una con resultados diversos en la superación de la ambivalencia del mero ser factual⁷³. No hay en las ontologías regionales de las formas de coexistencia una mutua y total exclusión, sino que las diversas formas se entremezclan y se incluyen recíprocamente. Entre ellas no existe aislamiento en compramientos independientes, que imposibiliten un fundamento unitario en la estructura real del hombre, estructura en la que estas formas se basan.

En una primera clasificación de las formas de la coexistencia, Cotta atiende a las características del vínculo relacional constitutivo de cada forma, por lo que de una parte, se encuentran los vínculos originados en relaciones directas entre personas, sin que vengan mediatizados por

El capítulo *Giuridicità e diritto in sé: un bilancio*, en *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 161 y ss.

⁷¹ «Buscaremos, por lo tanto, de reconstruir, mediante su análisis fenomenológico, las diversas formas de composición-integración, verdaderos y propios *modos de vida* en los que tales repuestas consisten» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 118).

⁷² La expresión *ontología regional* aparece en la III edición de *Prospettive di filosofia del diritto* de 1979. Cabe destacar que en esta edición, el estudio de las formas coexistenciales era presidido por una justificación de carácter ontológico y no solamente fenomenológico. Así: «Sobre la base del campo fenomenológico, se tendrá un modo de individuar las estructuras propias a cada respuesta, su específica "ontología regional" (para usar libremente la expresión de Heidegger), o sea, aquello para lo cual ellas son aquello que son y responden a la inestabilidad de cierre-apertura o de enemistad-amistad» (p. 118).

⁷³ «El análisis fenomenológico desarrollado [...] ha mostrado la autenticidad existencial de los distintos modos de vivir tomados en consideración: ninguno de ellos es el fruto de una invención gratuita o solicitada por razones puramente contingentes; cada uno de ellos en virtud del origen común procede de la conciencia misma del sujeto de la propia relacionalidad ontológica. Todos estos modos de vivir tienen por lo tanto la *misma función primaria*: realizar la relacionalidad coexistencial superando así la inseguridad y la indigencia del sujeto» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 170).

ningún intermediario. Y, por otra parte, están aquellas formas que se originan en las organizaciones o instituciones sociales, esto es, se sitúan en el plano asociativo. En el plano asociativo encontramos a la política, la familia y el derecho, y en el plano interpersonal están la amistad, la caridad y el juego.

Cotta usa otro criterio clasificador de las formas coexistentiales atendiendo a la apertura o clausura hacia los demás, que comporta el vínculo unitivo propio de cada forma. Así la amistad, la familia y la política son formas selectivas en cuanto se establecen entre personas que tienen un mismo sentir. A estas formas las llama integrativo-excluyentes. En cambio las otras formas coexistentiales mantienen la individualidad y la refuerzan mediante la abstracción de las determinaciones histórico-temporales, haciendo que sea receptiva a cualquier otro sujeto humano. A estas formas las nombra integrativo-incluyentes y son el derecho, la caridad y el juego⁷⁴.

El análisis fenomenológico de cada una de las formas coexistentiales, a pesar de que lo hace separadamente, lo realiza con los mismos parámetros de observación, de modo que pueda resaltarse la diversidad de las maneras en que la relación humana fundamental se exterioriza en cada una de las formas, o sea, lo que constituye su esencia u ontología regional. Los parámetros empleados por nuestro autor para poner de relieve la peculiaridad de cada una de las formas coexistentiales son: en primer lugar, observación del ámbito humano de extensión afectado por cada forma coexistencial; en segundo lugar, la búsqueda del

⁷⁴ «Las seis formas coexistentiales son reducibles, por semejanza, a dos grandes clases: aquella de las relaciones integrativo-excluyentes (amistad, política, familia) y aquella de las relaciones integrativo-incluyentes (lúdica, jurídica, caritativa). Las primeras son (parcialmente) cerradas; las segundas, (tendencialmente) abiertas» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 103). Desgraciadamente Cotta solamente analizó estos seis ámbitos de la existencia. En el libro mencionado se excusa que “por razones de brevedad” (p. 102) no puede estudiar otras formas de coexistencia como serían aquéllas derivadas de actividades humanas como la comunicación, la relación económica, la creación artística, etc., cuyo estudio consideramos que habría sido extraordinariamente interesante por la fecundidad del método empleado por el profesor de la Sapienza.

principio constitutivo propio; como tercer parámetro, la orientación del movimiento integrador; y, finalmente, el principio regulador⁷⁵.

2.2.1 Las formas integrativo-excluyentes

a) *La amistad*

Cotta estudia la amistad partiendo de la experiencia que tenemos de ella. La primera caracterización que emerge es que ésta constituye un lazo unitivo, interpersonal e incluyente, que establece la comprensión e integración entre las personas. Para nuestro autor la amistad es un vínculo dual entre dos personas, y si bien se pueden superponer otros vínculos amistosos de una persona con otras muchas, el nexo unitivo amistoso concreto no deja de darse únicamente entre dos individuos. Por tal motivo, el primer parámetro de análisis -que es el ámbito humano de extensión- es claramente la *dualidad*⁷⁶: no se puede ser amigo de todo el mundo⁷⁷. Resulta imposible vivir a la relación amistosa más allá del círculo interpersonal. Las diferentes amistades de una persona vienen establecidas por vínculos distintos, aunque de la misma naturaleza.

El principio constitutivo de la amistad es la *simpatía* recíproca, entendida en su sentido más profundo, como recíproco consentir

⁷⁵ «Es necesario, por lo tanto, estudiarlas separadamente, en manera analítica, pero valiéndose de los mismos criterios de referencia para hacer resaltar el diverso potencial de integración coexistencial de los sujetos que caracteriza originalmente cada una de ellas, o sus semejanzas y desemejanzas. Los parámetros de los cuales me serviré son: 1) el ámbito humano de extensiones; 2) los principios constitutivos; 3) las direcciones del movimiento de integración; 4) el principio regulativo» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 103). La misma observación se encuentra en *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 119.

⁷⁶ «La primera constatación que podemos hacer es que la amistad vive (se origina y se alimenta) de la y en la particularidad [...] Pero entonces está claro que la amistad se instaura en la *dualidad*, es una relación “yo-tú”, como dice Martin Buber» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 104).

⁷⁷ En este sentido nuestro autor señala que la conocida frase “los amigos de mis amigos son también mis amigos”, no supone la auténtica existencia de lazos de amistad con los amigos de mis amigos, sino más bien una predisposición o apertura para el establecimiento de nuevos lazos amistosos. Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 104.

interpersonal, no en el sentido superficial de mutua afectividad⁷⁸. Esto implica una participación de las ideas, estimaciones y juicios, por lo que una simpatía que se limitase a lo meramente afectivo no bastaría para llegar a producir entre los amigos una compenetración adecuada.

Otro elemento estructural de la amistad es la dirección del movimiento integrador: es una trayectoria *centrípeta*, porque une a dos sujetos⁷⁹.-La forma más perfecta de amistad es el amor personal, aquí el tercero es un extraño, puesto que no participa de la intimidad amistosa y es, en general, perturbador e incluso invasor⁸⁰.

La amistad, para poder subsistir, requiere continuidad en la regularidad de la conducta. La regularidad se cristaliza en un comportamiento consciente, no intuitivo. Esta continuidad se establece, según Cotta, por

⁷⁸ «El objetivo diafragma existente entre dos individuos puede ser superado en la transparencia, así como en su diversidad puede transformarse en la aceptación (recíproco enriquecimiento integrativo) gracias a la *simpatía* [...] De todas maneras sería erróneo limitar la simpatía al ámbito de la afectividad; sin duda alguna la simpatía comporta una notable inversión afectiva, pero no está hecha solo de sentimientos comunes, sino, sobre todo, de igualdad de ideas, valores, juicios; en fin, es un compartir el mismísimo sentido de la vida. Una simpatía abre caminos, comienza una amistad, pero no la rige en la prueba de una constatada y neta diversidad de orientación de la vida de los sujetos» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 105).

⁷⁹ «En el con-sentir simpatético se realiza (como indica el “con”) la unidad en la dualidad. Se evidencia así el tercer elemento estructural de la amistad, el que concierne a la dirección de su movimiento de integración. Descubrir la simpateticidad de dos individuos significa descubrir lo que los une, su unidad amical. Por lo tanto, la relación amical tiene una dirección *centrípeta*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 105).

⁸⁰ Cotta pone como ejemplo del carácter cerrado hacia lo externo y abierto en lo interno a la amistad en el matrimonio; siguiendo la definición dada de éste por los juristas romanos como *consortium totius vitae* o como unión de almas y cuerpos (según dice el Génesis: “...serán una sola carne.”). El matrimonio para el profesor de Roma es un ejemplo caracterizador del movimiento integrador que podría extenderse sin dificultad a las relaciones paterno-filiales. No obstante, en la segunda edición de *Il diritto nell'esistenza* (1991, p. 122 y ss.) distingue la relación amistosa de la familiar, ¿por qué? Tal vez porque nuestro autor intuyó que la familia no se rige por el principio regulador de la amistad, que es la simpatía, sino que tiene uno propio: el amor personal en la reciprocidad conyugal que se traslada a los hijos y se prolonga en el tiempo.

la *lealtad* que actúa como principio regulador de la amistad y que la hace conservar en el tiempo⁸¹.

La amistad dentro del esquema establecido por Cotta se encuentra en un ámbito distinto del derecho. La amistad es interpersonal, mientras que el derecho es un fenómeno inequívocamente asociativo. Tanto es así que, nuestro autor dice que donde hay una verdadera amistad el derecho es innecesario, por lo que el antiguo y repetido refrán «ubi societates ibi ius et ubi ius ibi societates», no sería del todo exacto. La experiencia ofrece muestras de convivencia en común, como por ejemplo, el grupo de amigos, una comunidad religiosa, etc. Por lo que no toda regla de conducta es derecho, existen deberes que nacen de otras formas coexistentiales.

b) La familia

Cotta presenta a la familia⁸² como una relación interpersonal que se articula en dos niveles, cada uno de los cuales es bidimensional⁸³. Por una

⁸¹ «Por más que sean intensas y firmes la simpateticidad y la unidad amical, éstas tienen necesidad de una continuativa regularidad de conducta: en cuanto hechos de conciencia, no son meramente instintivas y seguras por siempre. Para ser y durar exigen condiciones comportamentales. Y, en efecto, no se da amistad sin confianza y transparencia recíprocas, porque si esto no hay, significa que no existiría el lazo simpatético, comportando el restablecimiento de un diafragma separante allí donde había una apertura y una unidad. El principio regulativo de la relación amical, el deber-ser específico, mediante el cual la amistad se conserva a sí misma, prolongándose en el tiempo, es la *lealtad*. Y es éste el cuarto elemento estructural de la relación amical» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 106).

⁸² El análisis fenomenológico de la forma coexistencial familiar, aparece por primera vez de forma específica en la última edición (1991) de *Il diritto nell'esistenza*. Anteriormente no había sido desarrollada por el autor explícitamente. Creemos que Cotta se inclinaba a considerar a la familia implícitamente dentro de la amistad, porque en la familia el ámbito humano de extensión es establecido por las relaciones interpersonales entre los cónyuges, que son duales como en la amistad.

⁸³ «En esta perspectiva (fenomenológica) hay que resaltar que la familia se presenta como relación interpersonal doblemente compleja, porque se articula en dos niveles, cada uno de los cuales es bidimensional. En el nivel de base, es compleja, porque es unión no separable de dos dimensiones en sí y por sí diferentes analíticamente: la biológico-natural, la (hetero) sexualidad, y la humano-espiritual, la recíproca convicción de la propia mismidad existencial profunda: ser-sí como hombre o como mujer, no

parte, existe una base biológico-naturalista y, por otra, se encuentra un fundamento humano-espiritual. Este segundo nivel es más complejo, puesto que supone la unión de dos dimensiones personales diversas: la horizontal de la conyugalidad y la vertical paterno-filial. Estas dimensiones representan la relacionalidad específica de la familia. En este sentido nuestro autor estima que no se puede hablar de familia en sentido propio, si no se dan ambos niveles integrados. Efectivamente no puede haber conyugalidad y paternidad sin heterosexualidad. Pueden existir relaciones interconyugales sin paternidad (aunque como fenómenos contingentes), pero no paternidad sin conyugalidad⁸⁴. En definitiva, el ámbito de extensión de la familia es estrictamente personal: la dualidad en la relación conyugal y la pluralidad en la relación padres-hijos⁸⁵.

Según el profesor de Roma, el principio constitutivo de la familia es el *amor personal en la reciprocidad conyugal*, que se traslada a los hijos

simplemente macho o hembra. En el segundo nivel es compleja porque es unión de dos dimensiones personales, de nuevo en sí analíticamente diversas, pero conectadas por desarrollo diacrónico: la dimensión horizontal de la conyugalidad y la vertical de la genitorialidad. En aquel cruce se precisan ulteriormente, no tanto los “roles”, como se dice en el lenguaje banalmente sociologizante, sino las respectivas mismidades existenciales de los sujetos de la familia: marido/mujer, padre/madre, hijo/hija» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 123).

⁸⁴ Así nuestro autor manifiesta que el nacido mediante fecundación heteróloga tiene un patrimonio genético y espiritual que no correspondería a su condición familiar, a causa de la duplicidad de padres (genéticos y legales). En estos casos se llegaría a disolver la específica unidad estructural de la familia. Por otro lado Cotta también afirma no hay familia cuando se trata de meras relaciones homosexuales, porque al ser extrañas a la heterosexualidad son incompatibles con la generación, y además comportan la alteración existencial de uno de los padres, el que asumiría una apariencia sin su sustancia psicosomática. Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 124 y ss.

⁸⁵ «El ámbito humano de extensión es estrictamente personal: la dualidad de la relación conyugal y la pluralidad en la relación padres-hijos. Por el primer aspecto, se parece a la amistad; por el segundo, a la comunidad política: también a la familia se la llama comunidad, y no equivocadamente con tal que en ella la relación interpersonal sea del tipo “cara a cara”. Con el primer constitutivo se precisan en modo neto las diferencias ya mencionadas. Respecto a la amistad, en la familia no es constitutiva la simpatía; ésta es el primer paso emocional en el posible enamoramiento que, a su vez, abre a la posibilidad del matrimonio. Respecto a la política, tampoco sería constitutivo aquel bien común en el que se basa la identidad supraindividual, ya que, incluso en la unión físico-espiritual más profunda, los cónyuges son *dos* personas» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 125).

y se prolonga en el tiempo⁸⁶. Pero este amor, si inicialmente responde a las exigencias de complementariedad (que implica el deseo de formar una unidad), también conlleva el deseo de reconocer la existencia del otro como otro⁸⁷.

El dinamismo integrador de la familia está en su carácter *centrípeto* o excluyente, que hace de ella una sociedad cerrada; pero ciertamente su clausura no es total, porque debe convivir y relacionarse con las otras familias⁸⁸.

⁸⁶ «En esta perspectiva plurisecular y pluricultural, emerge el principio constitutivo de la familia: el amor personal en la reciprocidad conyugal, suscitador del amor genitorial, que lo sustenta y lo prolonga fecundamente en el tiempo [...] Pero ya que este amor recíproco responde a la exigencia de la complementariedad (no solo horizontal sino también vertical) de las personas, esto implica ciertamente el “desear formar una unidad, pero también reconocer y desear que el otro exista *como otro*” y no como *copia* despersonalizada (MATHIEU, *Speranza nella rivoluzione*, Milano, 1972, p. 212)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 126).

⁸⁷ «Para comprender el principio constitutivo de la familia está aquella dualidad mantenida en la unión interpersonal. Ésta, en efecto, pone en evidencia la complementariedad fisiológico-espiritual entre hombre y mujer, advertida concientemente por ellos como respuesta apagante a la indigencia de las respectivas mismidades existenciales, en vista de una “plenitud de vida” mediante la “profunda integración de las dos vidas” (CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune*, (1930), Milano, 1975, pp. 125 e 127). Es significativo que la indigencia personal haya sido considerada, en el transcurso de los siglos, la razón de ser del matrimonio» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 125).

⁸⁸ «En lo que respecta al dinamismo unitivo-agregativo de la familia, es también centrípeto y por eso excluyente. Esta exclusión hace que la familia sea, en primera instancia una sociedad *cerrada*, expuesta al riesgo de fenómenos como el egoísmo familiar, las rivalidades y los quemeimportismos intrafamiliares. Pero no es una clausura absoluta, porque en su misma estructura están implícitas específicas aperturas. En primer lugar, no está cerrada respecto a otras familias [...] En segundo lugar, porque “entre los miembros de familias diversas existe una semejanza” (WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, trad. it., Milano, 1980, p. 37), o sea, más precisamente, porque el amor familiar abre a la participación con otras familias en el con-doler, en el con-fortar y en con-gozar en ocasión de eventos similares, inmanentes a la condición familiar. En tercer lugar, el matrimonio no está vinculado a la condición de conciudadana: la convicción de la complementariedad existencial traspasa los confines políticos y culturales y da origen a un sistema de parentelas no solo transfamiliar, sino transpolítico y transcultural» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 127).

El principio regulador de la familia es la *fidelidad y el recíproco cuidado de sus miembros*⁸⁹. La consecuencia más importante de este planteamiento consiste en que el matrimonio resulta así indisoluble jurídicamente. ¿El motivo? No existen cláusulas restrictivas de derechos por estar fundado en el amor, lo que impide cualquier tipo de reserva⁹⁰.

Nuestro autor, al realizar el análisis estructural de la familia, la configura como una comunidad natural por los siguientes motivos: porque es inmanente a la existencia y a la subsistencia del género humano, porque está radicada en la afectividad y en la reflexión humana y

⁸⁹ «El principio regulativo emerge ahora con suficiente claridad. Así como el amor interpersonal agregativo es el principio constitutivo de la familia, por consiguiente, el principio regulativo es la fidelidad y el cuidado recíproco, o, sintéticamente, *la fidelidad en el cuidado*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 127).

⁹⁰ Por este motivo creemos que Cotta siempre se opuso tenazmente al divorcio. Así: «Cuando se introduce la posibilidad del divorcio se consagra oficialmente una imagen superficial, más aún deformada, del amor, reducido a voluntad inestable e incapaz no solo de sacrificio y generosidad, sino de una seria relación con el otro. No se puede contratar un matrimonio por un cierto término, por ciertas ocasiones, condicionándolo a la buena suerte. Nos lo confirma el hecho de que nadie aprecia una amistad inestable e interesada, es más ni siquiera se la llama amistad. Así también hablar de una libertad de divorciar, significa reducir la libertad a licencia, gracias a lo cual cada uno hace lo que quiere, según lo que quiere, sin preocuparse del otro. Pero si se hace esto, se niega y se pisotea la libertad del otro, se lo reduce a un objeto del propio arbitrio. A menos que éste no se rebelde y no oponga la propia agresividad. De agresión en contra-agresión, la libertad-licencia se disuelve en el sadismo de la lucha destructiva de ambas personalidades en conflicto: también aquí el psicoanálisis, bien comprendido, ¿tiene muchas cosas que enseñarnos! Pero el amor –que es don y empeño serio de vida para siempre- que es libertad de alcanzar y vivir juntos en los recíprocos ayuda y respeto- no tienen nada que ver con la extemporánea volubilidad sentimental y el arbitrio egocéntrico» (COTTA, *Indissolubilità del matrimonio e bene comune*, en *Studi cattolici*, 157, 1974, p. 185). También sobre el mismo tema: *Indissolubilità del matrimonio e referendum popolare*, en *Iustitia*, XXIII, 1970, pp. 251-255; *Referendum e divorzio*, publicación a cura del Comitato Nazionale per il Referendum sul Divorzio, Roma, 1971; *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en *Evangelizzazione e matrimonio*, Biblioteca teologica napoletana, Napoli, 1975, pp. 124-136; *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en AA.VV., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Milano, 1985, pp. 15-34; *La famiglia nei suoi principi antropologici ed etico-giuridici*, en *La famiglia alle soglie del Terzo Millennio*, Atti del Congresso Europeo organizzato dalla Facoltà di Teologia di Lugano e dall'Union International des Juristes Catholiques, Lugano, 21-24 settembre 1994, pp. 5-13; *Libertà e fedeltà di Gabrio Lombardi*, en *Studi cattolici*, 400, 1994, pp. 404-406.

porque es originaria, esto es, no surge por imposición de una autoridad política externa a ella misma, ni en virtud de leyes heterónomas, sino por exigencias propiamente personales. Por esto, la tesis hegeliana que establece la superación de la moralidad de la familia dentro de la moralidad del Estado, según Cotta no tiene asidero. La familia no se legitima en el Estado ni en otras sociedades particulares sino en la familia humana global, sólo respecto a ésta y no frente a la comunidad política la familia es una sociedad intermedia⁹¹.

c) *La política*

Para nuestro autor, la política es una forma coexistencial en el campo de las relaciones sociales, como la amistad lo es en el campo de las relaciones interpersonales. Por este motivo, muchas veces, la *amistad política* ha sido considerada una prolongación de la amistad personal. Cotta sigue esta opinión y cuando trata de la política lo hace en su carácter normativo como modo existencial del vivir humano.

El primer elemento relevante de la política es la identidad sobreindividual que surge en el agrupamiento de quienes conviven⁹².

⁹¹ «En un primer sentido, es natural [la familia] porque es inmanente al existir y al subsistir del natural género humano del llamado *homo sapiens*; en un segundo sentido, porque está radicada en las dimensiones afectiva y reflexiva, propias de la naturaleza específica del hombre, del que marca la diferencia ontológica. En un tercer sentido, conectado con los dos precedentes, la familia es natural en cuanto *originaria*, es decir, no surge por deliberación de una autoridad política externa y por leyes heterónomas, sino por exigencia propia de las personas. Por la coherencia en ella de esta triple naturalidad, el debate de que qué es lo que surge primero si la familia, la sociedad o el estado, es risible» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 127).

⁹² «Al despertar la conciencia del *nosotros*, la identidad supraindividual establece entre todos los que participan de ella un vínculo de familiaridad, una facilidad de comunicación y comprensión, que son otras tantas premisas o garantías de solidaridad [...] Reflexionando sobre esta experiencia tan común, es fácil comprender que la existencia de este *nosotros* constituye una respuesta preciosa para las necesidades del individuo. En la familiaridad creada por la común pertenencia al *nosotros* se produce una auténtica apertura, al mismo tiempo en que se supera esa sensación de extrañeza entre unos y otros que por sí misma les convierte en potenciales enemigos e introduce un poderoso factor de inseguridad en la vida. Por otra parte, la comunidad del *nosotros* permite a los individuos emprender juntos trabajos y empresas de los que habrían sido incapaces por su cuenta, y les asegura, además, una continuidad en el tiempo que va

Esta identidad está constituida por componentes materiales, configurados formalmente por un elemento espiritual. De ambos nace una identidad sobreindividual originaria, que hace surgir en los individuos un vínculo de co-pertenencia al grupo: el *nosotros*. Así la pertenencia al grupo completa y proyecta la propia personalidad individual mediante la participación en una historia y civilización comunes⁹³.

¿Cuál es la naturaleza del *nosotros*? Cotta lo entiende como un fenómeno simbólico de la conciencia que expresa una realidad «vvida personalmente en la conciencia individual»⁹⁴. Esta visión del *nosotros* evita su propia disolución e impide, al mismo tiempo, la disolución del *yo* en el *nosotros*⁹⁵.

mucho más allá de la memoria personal o familiar» (COTTA, *¿Qué es el derecho*, Madrid, 1993, p. 60).

⁹³ «El primer dato fenoménico que se encuentra en la política es la *identidad supraindividual* que agrupa a todos aquellos que viven políticamente: cada uno de nosotros se encuentra, desde el nacimiento, con una identidad supraindividual junto a la personal [...] Pero no es una identidad puramente material. Ciertamente que para formarla contribuyen elementos natural-orgánicos –como el lugar y el ambiente natural de nacimiento o las características bio-demográficas de un cierto grupo humano–, pero mayor importancia tienen los factores espirituales: lengua, costumbres, usos, reglas de comportamiento, cultura y valores del grupo en el que se nace. Esta identidad supraindividual, en la cual confluyen factores de ser (material y espiritual) y de deber-ser (costumbres morales), aquellos y estos en sentido histórico-empírico, determina entre los individuos una familiaridad y una co-pertenencia nativas que los hacen reconocerse miembros de un *nosotros*, más o menos extendido pero siempre suficientemente determinado. El *nosotros*, que individua al ámbito humano de la política, constituye el primer elemento estructural de ésta» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 107).

⁹⁴ «El hecho es que el *nosotros* es un fenómeno *simbólico* de *conciencia* que expresa una realidad vivida, pero vivida personalmente, en la conciencia individual. Sin esta vivencia personal, el *nosotros* mismo se disolvería, porque, reduciéndose a mera exterioridad, no habría modo de transmitirse vitalmente ni de evolucionar. El *nosotros* no puede prescindir del *yo*, como éste en la política no puede prescindir de aquél, aunque permanezcan irreducibles el uno al otro» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 109).

⁹⁵ Tampoco se debe confundir al *nosotros* con el Estado: «El *nosotros* y el bien común tienen un evidente y fuerte significado unitivo: ambos expresan y delimitan un fenómeno “político” unitario. Esto no tiene que ser identificado exclusivamente con el Estado, así como se ha hecho en la edad Moderna. Allí donde se forme un *nosotros* alrededor de un bien común, o sea, un grupo societario que confiere una identidad supraindividual, allí se constituye un fenómeno y un ente político. Tales son, no solo el

El principio constitutivo del *nosotros*, dice nuestro autor, ha sido puesto por la ciencia política -desde Maquiavelo hasta nuestros días- en el poder; razón por la que se la concibe como una serie de relaciones de poder. Éste representa un papel importante en la política, pero no es su principio constitutivo. La conciencia del *nosotros* surge cuando la comunidad siente las relaciones entre sí como algo propio y cuando existe la voluntad de mantenerlas en el tiempo: es la co-pertenencia o participación⁹⁶. El *nosotros* está limitado por lo común, con un significado real: el *bien común*⁹⁷. El poder no es un elemento fundamental de la política porque no es un bien común, sino una necesidad común y, además, porque no es capaz de crear el sentido existencial de participación, no crea una conciencia común integradora.

El dinamismo unitivo-agregativo de la política es de carácter *centrípeto* y es provocado por la intencionalidad unificadora de quienes pertenecen al grupo y participan del bien común. Este dinamismo integrador mantiene a la comunidad política en el tiempo, pero no anula las diferencias interindividuales ni los grupos particulares en ella incorporados⁹⁸.

Estado, sino la tribu, la etnia, el clan e incluso en nuestros días, la clase» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 111).

⁹⁶ «No es el poder del poder, para usar un juego de palabras, lo que da lugar a la identidad supraindividual del *nosotros*, la cual es sobre todo un hecho de conciencia, elemental y hasta ingenuo [...] pero si no es el poder lo que constituye la identidad supraindividual, ¿qué cosa será? He hablado anteriormente de los datos que originan la conciencia del *nosotros*: el lugar, el grupo humano, la tradición y la cultura de pertenencia [...] El poder puede favorecer y potenciar este movimiento centrípeto-agregativo –piénsese a la acción unificativa de Federico II de Prusia o a la del Piemonte sabaudo- pero solo no lo puede hacer surgir: su resultado sería efímero como el imperio de Alejandro Magno» (COTTA, *Perché il diritto*, Brescia, 1996, pp. 46 y 49).

⁹⁷ «Lo “político” tiene, en efecto, una propia consistencia, una propia estructura, cuyo elemento importante es el *amor* o *dilectio* de algo común: de un “bien común” terreno. En esta perspectiva, la estructura política resulta dependiente de la estructura ontológica del hombre, pero independiente de la fe religiosa. Esta individuación del amor político (la solidaridad cívica o nacional, diríamos hoy) y de su importancia estructural es clásicamente griega» (COTTA, *Introduzione a S. Agostino, La città di Dio*, Roma, 1978, p. 146).

⁹⁸ «La dimensión unitiva, que el análisis fenomenológico nos muestra, nos pone en evidencia que en los grupos políticos morfológicamente más diversos, existe un tercer elemento estructural del modo político de vivir: la dirección del movimiento de

Para Cotta el principio regulador de la política es la *solidariedad* que es el *deber-ser* de la política⁹⁹. El vínculo unitivo de la política no es un lazo inmediato o directo, como en la familia o en la amistad, sino que es una potencialidad y no una actualización, ya que los miembros de la comunidad política muchas veces no se conocen entre sí. Para actualizar el vivir político se acude a la simbología evocadora de la realidad, la cual es necesaria, aunque sólo relativamente conocida. Mediante la simbología se hace posible un reconocimiento recíproco de la co-pertenencia, que permite una proyección diacrónica¹⁰⁰.

El vínculo unitivo político es semejante al amistoso, pero menos intenso debido a que no es inmediato. Ambas formas son integrativo-excluyentes, aunque situadas en distintos planos: en el plano asociativo se encuentra la política y en el interpersonal, la amistad. Pero ambas formas

integración. Se trata de un dinamismo *centrípeto-agregativo*, guiado por la intencionalidad unitaria de los que pertenecen al grupo, producto de la conciencia de la co-pertenencia al *nosotros* y de la participación al bien común» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 112).

⁹⁹ «La variedad óptica de los estados de conciencia, de las percepciones de la situación, de los juicios subjetivos y de las voliciones individuales, aún cuando sean orientados al permanecer del nosotros y del bien común, hace difícil e incierto el modo político de vivir. Pero esto, en cuanto es una modalidad coexistencial, confiere seguridad y potenciamiento al existente, socorriendo su defectividad e indigencia. Por eso el vivir político es percibido como existencialmente válido en virtud de su misma estructura ontológica (regional); éste requiere ser asegurado, en su consistencia, por un coherente principio regulativo. La observación fenomenológica nos permite de individualarlo con facilidad: es la *solidaridad*. En la tribu como en el clan, en la clase como en la nación, la solidaridad expresa el deber-ser de aquel ser-político que está constituido por la síntesis de la identidad, del bien participado, del movimiento de integración. Gracias al deber-ser de la solidaridad, el ser político no solo supera las dificultades ópticas que encuentran –piénsese a la solidaridad suscitada, o al menos invocada, en los casos de calamidad o de conflicto que amenazan al ente político- sino que se conserva en el espacio y en el tiempo por el valor conferido a su extensión y duración» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 113).

¹⁰⁰ «Un ente político está constituido primariamente por un tejido estable de relaciones existenciales (afectivas y simbólicas) de reconocimiento. Este tejido (una “cultura”) es *el centro de identificación* de los componentes del grupo político, es su “bien común”. Éste atribuye una identidad supranacional que, superando la particularidad bio-psíquica de los individuos, establece entre ellos una posibilidad de reconocimiento y de relaciones pacíficas. Esta es la verdad objetiva del ente» (COTTA, *Potere e autorità*, 1982, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 114).

están cerradas a lo externo, por lo que su coexistencialidad no es universalizable, ya que se limitan a lo interno de una particularidad más o menos amplia, pero siempre finita¹⁰¹.

La absolutización subjetiva que muchas veces produce la política, es causada por su ontología regional. En ésta existe una ambivalencia de principios relativos a ciudadanos y extranjeros, de manera que cuanto más integrador es el vínculo en lo interno (conciencia de intra-grupo), más separador lo es externamente (rechazo del extra-grupo). Se llega así a una estructuración de la política sobre la dialéctica amigo-enemigo. Cotta manifiesta que sería irrealizable la superación de este punto a través de un cosmopolitismo que abarcase los límites del género humano. Así pues la unidad no parece que pueda conseguirse, según el autor, por un movimiento político, porque no elimina la inseguridad existencial que presenta la misma ambivalencia estructural de la política. La guerra está latente en la política, aunque no sea siempre inexorable¹⁰².

¹⁰¹ «La afinidad entre la amistad y la política no concierne solamente a sus aspectos positivos sino también a aquellos negativos. Como la relación amical, también la política es una relación “cerrada”, en el sentido de que la coexistencialidad allí vivida permanece *dentro* del ente político, por lo que no es universalizable. La política vive, en efecto, en la particularidad, porque en la concreta realidad existencial tanto el *nosotros* como el bien común son particulares y por eso se sustentan de un dinamismo y de una solidaridad particular. En cuanto particular, el ente político es un “finito” junto a otros “finitos” de la misma naturaleza (los otros entes políticos: otras clases, otros estados, etc.), en el cual la tensión ontológica del hombre a lo infinito está limitada por la particularidad de los entes políticos, que por tanto (en el caso de la política “pura”, esto es, la que se considera autosuficiente y se lee a sí misma) es introyectada en cada uno de esos, dando lugar a su absolutización subjetivista. Esto explica por qué (siempre en el caso de la política “pura”) ésta tienda, hacia dentro, a hegemonizar cualquier otra actividad: arte, ciencia, religión; mientras, hacia fuera, profundiza el surco de la extrañeza con los pertenecientes a entes políticos diversos y vuelca la exigencia de infinito en una expansión dominativa de un ente sobre otro como única posibilidad de absolutización del particular finito» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 116).

¹⁰² «La política no elimina de raíz la inseguridad existencial, porque en ella la amistad y la enemistad conviven y se alimentan recíprocamente. Por tanto la guerra –en cuanto forma extrema de enemistad– aparece ligada a la política por un vínculo estructural [...] Basta aquí señalar que también la guerra está caracterizada por la misma ambivalencia de la política: mientras estimula la enemistad contra los adversarios, estrecha la amistad entre los luchadores [...] Con esto no quiero decir que la política esté condenada a una guerra continua. Se podría afirmar que ésta es conciente de la

2.2.2 Las formas integrativo-incluyentes

a) *El derecho*

Según Cotta, desde una visión superficial de la realidad, se podría observar al derecho como dependiente de la política. Efectivamente, el pensamiento contemporáneo ha reducido lo jurídico a un objeto meramente instrumental de la política. Aunque no se puede negar la conexión del derecho con la política (porque no existen entes políticos que no tengan derecho), la relación política -según nuestro autor- no es inmediata sino mediata al derecho. Su mediación fundamental es dada por la simbología y por la solidaridad. Justamente para mantener esta co-pertenencia y solidaridad en el tiempo es imprescindible el derecho, puesto que ayuda a estructurar la relación de respeto en el ente político, garantizando el proceso de autoconciencia del *nosotros*.

El derecho facilita la superación de la defectividad subjetiva, individual o colectiva, que la comunidad política no logra superar. La conciencia advierte la necesidad de una regla que mantenga, instaure o restaure el orden de la coexistencia de los sujetos según la paridad y la simetría de sus posiciones o acciones. Una regla que realice la coexistencia de manera universal y no excluyente, es decir, según justicia¹⁰³. La conciencia alcanza esta regla en el diálogo, que tiene por objeto alcanzar

posibilidad latente de la guerra y tiende, donde es posible, a evitarla, pero los medios con los que cuenta son inadecuados» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 121).

¹⁰³ «Imaginemos que desaparece el derecho, es decir, que se rechazan sus reglas [...] ¿Qué pasaría? Para la relación amistosa, desde luego, no tendría ninguna consecuencia negativa, porque la amistad no necesita de normas jurídicas en absoluto, ni para surgir ni para mantenerse viva. Quedaría en pie, asimismo, la relación política, fundada sobre un bien común que no tiene que ver con el derecho, aunque con toda probabilidad se debilitaría, se haría más frágil, confiada sólo al sentido de la solidaridad de los ciudadanos. Pero nadie es (ni puede ser) amigo de todos, y nadie, en sentido estricto, es ciudadano del mundo : fuera del círculo de amigos o conciudadanos (restringido por naturaleza), volveríamos a estar entre extraños y extranjeros, potenciales enemigos, con las consecuencias de inseguridad y riesgo ya vistas. Rechazar el derecho, en fin, no es rechazar un juego, puesto que significa abandonar la coexistencia a la precariedad, al imperio del poder» (COTTA, *¿Qué es el derecho*, Madrid, 1993, p. 94).

una verdad común desde la mismidad de los dialogantes y de sus pretensiones. Por eso el *yo*, que ha sido desnudado mediante la *epoché*¹⁰⁴, llega a entenderse como *con-viviente* y, en consecuencia, descubre el sentido del derecho en el *vivir-juntos* de manera pacífica.

Nuestro autor, desde la observación empírica, manifiesta que hay dos tipos de normas: las individuales, que nacen de un estado de conciencia insatisfecho ante la total libertad de decisión; y las sociales, que afectan a una generalidad de individuos. A estas segundas pertenecen las normas jurídicas. A través de ellas el *yo* adquiere conciencia de la paridad y de la simetría. Se tutela a los destinatarios, lo que supone una eliminación del conflicto universal con cualquier *otro*.

La *norma jurídica* es el principio constitutivo del derecho que permite situar a los hombres en un mismo nivel. Da lugar a una continuidad de la conducta humana, produciendo en el sujeto una regularidad de conducta. Ésta adquiere con la norma una objetividad que la hace juzgable objetivamente¹⁰⁵.

El movimiento integrador que el derecho presenta es *centrífugo-inclusivo*, porque la relación jurídica está abierta a cualquiera, no comporta discriminación, y es difusiva por esencia. La forma y el contenido de la relación jurídica, establecidos por la norma, están dirigidos a concretar, objetiva e inequívocamente, la conducta de cualquier sujeto;

¹⁰⁴ Ver capítulo II, título 3.2

¹⁰⁵ Si la regla es principio constitutivo del derecho, éste podrá, como modo de vida, dirigirse a los hombres en su conjunto y responder a sus necesidades de desarrollo y perfeccionamiento mediante una relación de coexistencia pacífica y cooperativa. No es, entonces, difícil comprender cuál es el tercer elemento del vivir conforme a derecho, plenamente coherente con los ya enunciados. Mientras la política se caracteriza por un movimiento centrípeto-agregativo, que origina la unidad más o menos compacta del grupo, el derecho se caracteriza por un dinamismo en sentido opuesto: del centro a la periferia. Tomaré un símil de la geometría: la regla es como una línea que une todos los puntos situados en el mismo plano y en la misma dirección. Dicho de otro modo, la actividad jurídica, el obrar conforme a reglas, hace que todo aquel que se adapte a la regla entre, como los demás, en una relación de sociabilidad abierta, ampliable, de manera potencialmente ilimitada» (COTTA, *¿Qué es el derecho*, Madrid, 1993, p. 86).

evita que afloren problemas que sean causados por la co-pertenencia a un grupo¹⁰⁶.

El elemento estructural del vínculo jurídico es, en primera instancia, el *principio de legalidad*, porque la regla tiene una valencia coexistencial entre las partes¹⁰⁷. Pero siendo la norma universal, debe ser regida por un principio también universal, que no puede ser otro que la justicia.¹⁰⁸ Con este análisis Cotta señala la estructura esencial e invariable del derecho, de manera que éste, aunque aparece bajo una variabilidad fenoménica - donde lo más característico es la coacción que acompaña muchas veces a las estructuras prescriptivas- se mantiene universalmente válido. La estructura esencial del derecho se configura aquí como una ontología regional, en correspondencia con la estructura permanente del ser humano. El derecho supone de este modo una vía de superación de la particularidad mediante una integración libre de exclusiones, sin anular la individualidad del sujeto.

Finalmente, Cotta es categórico al señalar que el derecho no es un fenómeno situado en un área geográfica determinada o en un momento particular del desarrollo histórico, sino que el *yo* advierte la exigencia del

¹⁰⁶ «Desde el punto de vista conceptual, es fácil comprender cuál es el tipo de movimiento de integración propio del derecho. Éste no es ciertamente centrípeto-excluyente, sino, gracias a la universalidad de la regla, *difusivo*. Con un símil geométrico se puede decir que la regla es como una línea recta que une todos los puntos colocados sobre el mismo plano en la misma directriz, por eso el itinerario de quien sigue la regla se prolonga al infinito» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 146).

¹⁰⁷ «El sentido fenomenológico de la legalidad es precisa y solamente éste: la superación de las particularidades cerradas en sí» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 150).

¹⁰⁸ «¿Qué puede tornar *efectivamente* universales las reglas del comportamiento humano? Los hombres reales, de carne y hueso, no son “cosas” o números, donde uno vale tanto como otro y todos valen lo mismo; son, por el contrario y a pesar de su común humanidad, distintos entre sí por sus necesidades, sentimientos, ideas, etc. Por tanto, una regla será universalizable (capaz de igualar a todos y cada uno de los hombres) a condición de que se refiera sólo a aspectos elementales comunes a todos, o bien si se impone por la fuerza. Es decir, que regulará o muy poco o demasiado. El dilema, sin embargo, tiene una salida, presente siempre en la conciencia humana: la justicia. Puede decirse, sencillamente, que la condición para que una regla sea universalmente válida, en el pensamiento tanto como en la realidad, es la justicia» (COTTA, *¿Qué es el derecho*, Madrid, 1993, p. 96).

derecho y es capaz de determinar su sentido existencial universal. Es lo que el profesor de Roma llama universalidad sincrónica y permanencia diacrónica del fenómeno jurídico en la historia de la humanidad. El derecho afecta a todos los hombres, está presente en la existencia humana con unas características morfoestructurales determinadas, que no pueden ser desconocidas ni pueden suprimirse sin negar al propio hombre.

b) *El juego*

En la primera edición de *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1985), Cotta tuvo presente al juego cuando analizó al derecho como forma coexistencial, porque ambos gozaban de una cierta normatividad. Fue en la segunda edición del libro antes mencionado (Milano, 1991) donde nuestro autor da al juego un tratamiento específico como forma coexistencial independiente.

El profesor de Roma parte de la afirmación de que el juego es un fenómeno humano universal presente en todas las culturas, es una experiencia humana dotada de intencionalidad existencial y que manifiesta una actividad intelectual, ya sea por su valor simbólico o por su función. En su origen, se lo ha relacionado con rituales sacros, mágicos o religiosos y, funcionalmente, se lo ha empleado en la enseñanza (de la guerra en Platón), en la diversión y reposo del hombre (Aristóteles) y como distracción del pensamiento de la muerte (Pascal)¹⁰⁹.

De todas maneras, nuestro autor manifiesta que se debe analizar solamente aquella clase específica de juegos que comporta relaciones interpersonales, como son los juegos competitivos. Estos juegos representan una forma coexistencial de la que se puede individuar su estructura propia¹¹⁰.

¹⁰⁹ «Puede sorprender que se dé importancia al juego en el ámbito de un análisis de las formas coexistentiales. Sin embargo, el juego es un fenómeno humano inmemorial, presente en todas las culturas y en todos los tiempos, a veces ha sido considerado de origen natural-fisiológico, tanto que los etólogos lo encuentran incluso en los animales superiores» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 133).

¹¹⁰ «Más bien es oportuno precisar que aquí no se toma en consideración ni el juego en general, ni su función, sino solamente aquella clase específica de juegos, a los que se da el nombre *competición*, que comporta una *relación* interpersonal: la *lúdica*. Desde

El juego tiene un ámbito interpersonal, variable según las diversas clases, y se inscribe en un cierto modo asociativo cuya determinación formal es totalmente convencional. Para jugar no es necesaria la simpatía, ni el amor, ni ningún otro vínculo de co-pertenencia. Es una elección libre del jugador. La única condición personal es tener interés en el juego¹¹¹.

El elemento estructural o principio constitutivo del juego es la *regla o conjunto de reglas*. Sin ellas no existe, porque para jugar son necesarios el conocimiento y la aceptación de antemano de las normas que lo constituyen. La regla establece la situación de paridad entre los jugadores que implica el mutuo reconocimiento y evita la exclusión.

La regla comporta un dinamismo unitivo, difusivo y universal en el plano lúdico. Muchos juegos son antiquísimos, sus reglas se perpetúan en el tiempo, estableciendo relaciones que trascienden a la de los propios jugadores¹¹².

El principio regulador del juego es, como en el derecho, la legalidad, es decir, el respeto a la regla¹¹³. Esto da como consecuencia una

este punto de vista, el juego aparece como una forma coexistencial, del que es necesario precisar su estructura propia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 135).

¹¹¹«La relación lúdica se inscribe en un ámbito interpersonal, que sin embargo tiene un final asociativo formalizado, cuya determinación numérica varía de juego a juego y es del todo convencional. Para que las personas comiencen una relación lúdica no es condición *necesaria* ni la simpatía de la amistad, ni la identidad supraindividual de la política, ni algún otro vínculo de co-pertenencia: familiar, religiosa, étnica, ideológica, etc. La relación lúdica es consecuencia de una personal elección libre: nadie está obligado a jugar. Sin embargo, ésta tiene una condición (personal) necesaria, aunque no suficiente: el *interés* común para jugar, aunque haya motivos diversos: intelectuales, emotivos, incluso económicos. Se trata de una condición que puede ser satisfecha por cualquier individuo humano: una condición abierta. Para que ésta sea concreta [...] es necesario que exista el juego en su determinación concreta» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 135).

¹¹²«Además la regla los acuerda (al par) mediante un movimiento integrativo de tipo unitivo-difusivo, según una apertura de por sí universal sobre el plano del mero jugar y no más allá» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 135).

¹¹³«Emerge entonces el segundo elemento estructural de la relación, el que es constitutivo de ella: la *regla* (un conjunto de reglas). Sin regla el juego interpersonal (ni siquiera

verdadera obligación que requiere un juicio en el caso de transgresión de la norma. Pero en el juego no solamente se deben respetar las reglas, sino también la persona del adversario, por éste motivo el principio regulador del juego tiene que ser la *corrección*¹¹⁴. La legalidad del juego se limita a los jugadores y nada más. He aquí una diferencia con el derecho: el juego presenta una fisonomía disyuntiva y es generador de desigualdad; el derecho, en cambio, es de carácter conjuntivo, mantiene la igualdad o la restablece cuando se la ha lesionado¹¹⁵. Pero la principal diferencia consiste en que el juego constituye una opción; el derecho, una necesidad, de manera que rechazar al derecho significa situarse en la esfera de la incomprensión e inseguridad, que podría degenerar en la enemistad.

los “solitarios”) existen: la diferencia entre el boxeo y el golpearse con los puños es únicamente la presencia de la regla en el primero y no en el segundo. Desde este punto de vista, condición suficiente es que la regla sea conocida y aceptada por quien, a más del interés, tiene la voluntad de entrar en relación lúdica con otro [...] Esta actividad (lúdica), en cuanto está basada fundativamente sobre la regla aceptada, instaura, respecto a ella, una situación de *paridad* entre los jugadores, que implica su recíproco reconocimiento y quita el carácter de extrañeza y de exclusión en las diversidades existenciales » (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 135).

¹¹⁴ «La constitutividad de la regla permite entender el principio regulativo de la coexistencialidad lúdica. En primera instancia se lo puede relacionar con el principio de legalidad. Si no existe juego ni jugadores sin regla, entonces parece obvio que la regla deba ser respetada. Se trata de una verdadera y precisa obligación, porque jugar es un acto libre [...] Por su carácter interpersonal, la relación lúdica no requiere solamente del respeto de la legalidad *formal*, sino también de la persona del adversario: palabras o gestos ofensivos son considerados inadmisibles y penalizados, con mayor o menor severidad. Bajo este aspecto, más penetrante y específico del formal, el principio regulativo resulta ser el de la *corrección*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 136).

¹¹⁵ «Hay una ulterior y más importante diferencia entre derecho y juego: jugar es una elección libre, no es una obligación o una necesidad [...] Respecto al derecho la cuestión es muy compleja: uno es, sin duda alguna, libre de cumplir o no un determinado acto jurídico (nadie está obligado a estipular contratos), uno es libre incluso de rechazar el “juego” (el modo de vivir) jurídico. Pero en tal caso se pone en juego (se me disculpe el trabalenguas de palabras) la propia existencia, en cuanto se renuncia a la coexistencialidad abierta y uno se condena al aislamiento regresivo, o se confía únicamente a las coexistencialidades cerradas y separantes, con consecuencias de incomprensión, inseguridad y enemistad que ya conocemos. El modo de vivir jurídico no es juego, sino expresión del proceso de toma de conciencia de sí en la relación interhumana universal; por lo tanto, es eliminable por la existencia solo a costa de mutilar el proceso de autoconciencia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 150).

c) *La caridad*

Al analizar la caridad, Cotta prescinde del significado teológico que pueda tener, aunque reconoce que es una virtud típica del cristianismo¹¹⁶. Tratará de desvelar su significado más profundo: un amor universal que incluye a los enemigos. Situada en el plano de las relaciones interpersonales, la caridad constituye una actividad afirmativa de reconocimiento, que busca la unión entre las personas y que saca del aislamiento a los individuos y los conduce al *nosotros* en las diversas formas primordiales de la comunidad humana.

Cotta coloca a la caridad entre las formas coexistentiales integrativo-incluyentes, donde se encuentra también el derecho. Ciertamente la caridad se diferencia del derecho y de la política por ser no-asociativa, sino interpersonal. La caridad es una forma de coexistencia interpersonal como la amistad, pero se diferencian en que ésta última

¹¹⁶ «No hay duda alguna que la caridad encuentra una expresión suya configurada en la doctrina y en la praxis del cristianismo: piénsese en la explícita enunciación joánica “Dios es caridad”, *agape* (1 Jn 4, 8), y al Cristo que es encarnación y maestro de ella. Pero la caridad en sentido cristiano no es tan desconocida por el resto de la experiencia humana, es más bien el ejemplo más limpio de como se puedan (según una expresión evangélica) “hacer nuevas todas las cosas” que existen. La caridad es el desvelamiento integral del significado profundo del amor universal, extendido al extranjero, proclamado por la religión judaica. En formas varias y más sutiles, pero significativas de una no descuidada analogía, es presentida por el pensamiento griego, aunque de manera más bien teórica. Piénsese en el *eros* platónico, claroscuro entre e mito y la teoría, entre la intuición y la argumentación; el *eros* expresa la nostalgia de la integridad perdida y la angustia por la defectividad de lo existente y les responde presentándose como el camino a la plenitud del ser mediante la sublimación de lo humano en la idea de lo Bello, como perfección de la armonía. Piénsese a la *philia* fuertemente en el pensamiento de Aristóteles, “intencionalidad” (para usar el vocablo moderno husserliano) que sostiene a los varios niveles de las relaciones: desde la amistad personal a la amistad política para culminar en la filosofía, el amor a la sabiduría, de lo que se sustancia la vida de los sabios, así como, a su modo, sostendrá también el epicureísmo; mientras en el estoicismo la *philia* se abrirá, aunque sea naturalísticamente, a la universalidad. Estas líneas de pensamiento nos ofrecen ciertas formas de presentimiento y de precomprensión de la caridad cristiana. La versión secularizada de la caridad, en un horizonte immanentista, es la filantropía. No hay que olvidar la decisiva influencia de la caridad en la teoría bergsoniana de la “moral abierta”, inspirada claramente en la lección del evangelio y de los místicos cristianos» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 152).

tiende a la particularidad de la relación y a la irrepitibilidad del vínculo personal, en cambio, la caridad se orienta a la universalización con una apertura personal que no comporta ningún tipo de exclusión.

La caridad no es una universalización de la amistad, porque a juicio del profesor de la Sapienza, la amistad se configura como la unidad dual establecida por mutua simpatía; la caridad, como una relación terciaria que propone y exige un tercero para hacer posible la instauración de la relación comprensiva e integradora del *yo* con todos¹¹⁷. En el caso de la caridad el *Tercero Englobante* es Dios, y en el caso de su versión laica -o filantropía- es la humanidad¹¹⁸. Por eso la relación caritativa es abierta, la relación amistosa es cerrada y excluyente. Incluso el amor personal conyugal es para nuestro autor una amistad perfeccionada, que permanece, a pesar de su profundidad, siempre entre los linderos de los cónyuges¹¹⁹.

¹¹⁷ «Dada su común colocación sobre el plano de las relaciones interpersonales, es oportuno señalar la diferencia entre la amistad y la caridad, poniendo en evidencia la divergencia. En efecto, mientras la primera tiende a la particularidad y a la irrepitibilidad de la relación personal, la segunda tiende a la universalización de tal relación, en el sentido de hacer a *cada uno*, a cada posible individuo, mi “prójimo” a quien debo acoger y amar por sí mismo y como mí mismo. En otras palabras, en la primera tendencia la apertura personal adviene y tiene como consecuencia la exclusión de los terceros y la clausura hacia ellos; además en la relación amical yo-tú, aquel yo, aquel tú son identificados en modo insustituibles, presuponiendo siempre que se trata de una relación de simpateticidad directa o “cara a cara”. En cambio, en la caridad la apertura personal no comporta exclusiones, siendo universal, pero se dirige hacia todos, ninguno de los cuales es un “tercero”, porque cada uno de ellos, incluso el desconocido y el individuo futuro, es personalizado en un “tú”» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 153).

¹¹⁸ «Como ya se ha visto, la amistad se constituye como unidad simpatética en la *dualidad*; en cambio, la caridad se constituye en relación *ternaria* en cuanto presupone y exige el recurso a un “tercero” –englobante, mediador y unificante: Dios (o la Humanidad en el caso de la filantropía)- gracias al cual se hace posible la instauración del yo con todos, cosa que tal vez la inmediatez amical no consiente. La caridad requiere aquel “descubrimiento del Uno en el otro”, como ha escrito Karl Barth, lo que es condición del amor hacia cualquiera que esté en el espacio y en el tiempo, independientemente de la simpatía personal» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 154).

¹¹⁹ «A pesar de la riqueza de su carácter oblativo y de su mayor extensión personal y temporal, el amor personal conyugal y parental es una relación cerrada, inscrita en el mundo de la diversidad-exclusión. Y por eso es diverso estructuralmente de la caridad,

El principio constitutivo de la caridad es el *Todo*. Para clarificar el papel de ese *Todo*, Cotta acude a la idea agustiniana de la iluminación y a la tomista de participación en el ser, que permiten reconocer el mismo origen y destino de todos en el *Todo*. El *Todo* se hace mediador, no anula las diferencias, sino que las transforma en comprensión¹²⁰.

La dirección del movimiento integrador en la caridad está dado por el dinamismo integrador receptivo hacia todos, cualquiera que sea la forma en que el otro se presentar¹²¹.

Según nuestro autor, la caridad está encarnada en la realidad. Efectivamente, el hombre posee un deseo interno y profundo de ser aceptado por lo que es e incluso por lo que desea ser, sin mediación de prejuicios ni condicionamientos utilitaristas. Por eso, el principio regulativo de la caridad es *la aceptación del otro*¹²². Esta recepción es la materialización de dos vinculaciones típicas y coherentes, enraizadas en la personalidad de todo hombre: el dar y el perdonar, ambas expresión de

aunque no sea impermeable. Se ha dicho, entonces, confrontándola (a la caridad) con la amistad, el primer elemento estructural: el universal ámbito humano de extensión» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 154).

¹²⁰«Dentro del *Todo*, los existentes pueden reconocerse como los que tienen el mismo origen y el mismo destino; por eso el Tercero es el que media las diversidades sin anularlas y las hace comprensibles recíprocamente. En el cristianismo este Tercero es Dios, el creador y el englobante “en el que todos somos y vivimos”; y este Dios difunde su caridad en todos los existentes y ésta hace la mediadora entre ellos. El nombre de “Padre” con el cual el cristianismo lo representa y los nombres de “hijos” y “hermanos” para los hombres, expresan lo que hace posible la relación vertical y horizontal de caridad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 155).

¹²¹«[...] después de cuanto se ha visto es evidente cuál es el movimiento caritativo de integración. Se trata de un dinamismo *difusivo* que procede del sujeto, que se hace disponible a una acogimiento universal, y se difunde hacia cualquier hombre, así como éste se da en su particularidad existencial» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 156).

¹²²«Precisamente tal ilimitada particularidad (todo hombre es idéntico a otro) nos introduce en el deber-ser típico, en el principio regulativo de la caridad: *la aceptación del otro*. Ésta corresponde integralmente a la exigencia ontológica fundamental del acogimiento, porque comporta el reconocimiento del otro, más allá de sus méritos o deméritos, como parte de mí mismo, como indigente, rechazando así la propia egocentricidad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 156).

la generosidad gratuita que no espera correspondencia¹²³. Sólo cuando entra el utilitarismo, o la manifestación de la soberbia de quien da sobre quien recibe, la generosidad se pervierte. La comprensión que la caridad lleva a cabo, implica una superación de la relación cerrada del *nosotros* (como en la política y en la amistad). Incluso el derecho resulta asumido en el dinamismo superador-conservador de la caridad, porque -aunque tengan un origen común en el ámbito universal y un dinamismo difusor similar- la caridad es interpersonal; el derecho, un fenómeno asociativo. Además, el vínculo jurídico se localiza dentro de esquemas organizativos que requieren formas propias e instituciones adecuadas, que en la caridad no existen. El amor se ejercita sin garantía de reciprocidad; el derecho cuenta con medios coercitivos de reciprocidad para hacerse cumplir. La caridad va más allá de la virtud de la justicia, porque es oblatividad, ágape, don y perdón sin reservas¹²⁴.

¹²³ «Es de común experiencia el deseo de ser comprendidos en profundidad y de ser aceptados así como se es y por lo que se es, sin preclusiones debidas a razones sociales o a juicios de valor (utilitarios, estéticos, intelectuales y hasta morales). La caridad responde a este deseo profundo y, a veces angustioso y demasiadas veces frustrado. Por otro lado la aceptación no es una palabra genérica sino que es intencionalidad que se concreta en la plena *oblatividad*, que se manifiesta en dos aptitudes típicas y coherentes: el *don* y el *per-dón*, ambos fuertemente radicados en la sensibilidad de cada uno. Don y perdón son gratificantes para quien los da y para quien los recibe, son expresiones de generosidad gratuita que no esperan correspondencia [...] La caridad los pone en el puro origen humano: la necesidad de recíproca comprensión de la común indigencia y la tensión de colmarla no por esta o aquella razón u oportunidad, sino únicamente porque así se realiza plenamente lo humano por el lado de su dimensión infinita» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 157).

¹²⁴ «Se concluye que el relacionarse jurídico constituye a sus miembros como socios (en sentido amplio y no técnico) y requiere, como garantía, formas típicas e instituciones; en cambio el relacionarse caritativo adviene siempre entre personas, fuera de esquemas organizativos [...] Se toca aquí el punto decisivo de la diferencia estructural: la oblatividad más allá (no contra) la justicia, como está felizmente expresada en la parábola de los “obreros de última hora”. Mientras la justicia se concreta en igualdad de tratamiento por prestaciones o méritos equivalentes y exige reciprocidad de derechos, la caridad “es paciente y benigna, no busca lo suyo, no tiene cuenta del mal...todo disculpa, todo cree, todo espera, todo soporta”, usando las palabras de san Pablo (1 Cor 13, 4-7)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 158).

IV. NIVEL ONTOLÓGICO DEL ANÁLISIS DE COTTA: LA ESTRUCTURA DEL SUJETO HUMANO

En este capítulo nos proponemos profundizar aquello que, en el camino ontofenomenológico cottiano, constituye un segundo paso: la estructura del sujeto humano.

Después de haber estudiado al individuo desde una perspectiva solamente fenomenológica, Cotta se pregunta *por qué* el ser humano se despliega en la historia de una determinada manera. En otras palabras, quiere descubrir su ser profundo, su naturaleza, su constitución propiamente ontológica. Gracias a este estudio, nuestro autor llegará a la conclusión de que el hombre es una unidad sintética-relacional.

1. LA DUALIDAD SINTÉTICA DEL YO

1.1 *El hombre como ser indigente*

Sergio Cotta para realizar el análisis ontológico parte una vez más de la acción¹. En el análisis fenomenológico se había preguntado *cómo* el individuo actúa: las consecuencias de su obrar, manera *cómo* se despliega en el campo de la historia, etc. Ahora, en cambio, busca el *porqué* de la acción. En su afán de encontrar el *proprium* categorial del hombre, comenzará un verdadero camino antropológico.

¿Por qué el hombre actúa? Nuestro autor responde:

¹ Este análisis se encuentra desarrollado en *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979, p. 89 y ss.); *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991, p. 66 y ss.) y *Perché il diritto* (Brescia, 1996, p. 27 y ss.; o la traducción española: *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 31 y ss.).

- porque es *incompleto*: si el individuo fuese completo o perfecto en sí, no tendría la voluntad de ser más.
- porque es *particular*: cuando se encuentra con otros sujetos semejantes y al mismo tiempo diversos, pone en evidencia la exclusividad del ser del yo.
- porque es *contingente*: obra en la dimensión fugaz de la temporalidad.

El hecho de que el hombre es incompleto, particular y contingente se pueden expresar en el concepto de *finitud*². Ésta no es una conclusión deducida, mediante razonamiento abstracto, de una idea *a priori* del hombre, sino más bien una conclusión recabada de la experiencia común. El hombre, sea como individuo que como género, no es omnisciente en su saber ni omnipotente en su actuar. Es un dato evidente que en todo lo que el individuo *hace* o llega a *saber* se constata su finitud cognoscitiva y operativa³. Si el hombre es finito, quiere decir que le *falta* ser, es decir, que su ser es *defectivo*.

² «Es evidente que si no tuviésemos una vida finita en el tiempo, es decir, si no fuésemos mortales, no sentiríamos la necesidad de durar ni trataríamos de prolongar el tiempo, tan breve, de la propia existencia mediante la sucesión, las asociaciones u organizaciones suprapersonales (fundaciones, universidad, estados), cuya característica es precisamente durar más allá de la vida de quienes las hicieron surgir. Segundo elemento, pues: el hombre es un ser *finito*» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 36).

³ «Se buscan seguridad y ayuda porque a la condición humana se la advierte como una condición de precariedad o de riesgo, con respecto tanto al mundo de la naturaleza como al mundo humano en los cuales estamos situados. Pero precariedad y riesgo son advertidos porque sea cada hombre en su individualidad sea el entero género humano no se encuentran en una posición de dominio sobre el ambiente, sobre las circunstancias, sobre los eventos: el hombre no es omnipotente. Si nuestras capacidades intelectivas y activas fueran ilimitadas, o al menos fuesen de acuerdo con nuestras fantasías y potencias de deseo, las cuestiones de la seguridad y de la ayuda ni siquiera se plantearían. La experiencia existencial y jurídica están de acuerdo en señalar que el hombre es un ser limitado-finito en su capacidad o potencia personal de comprender, de disponer, de hacer. Pero es finito y limitado también según otra dimensión de la existencia: la temporal. La existencia, en efecto, se desarrolla en el tiempo, es más con el tiempo, porque ésta misma es temporalidad: yo soy, era y seré. El hombre, cada sujeto, está en la contingencia temporal, pero no se disuelve enteramente en su fluir,

Pero existe una radical diferencia del sujeto humano con respecto a los animales y a las cosas: éstos también son finitos pero no son conscientes de su finitud. La conciencia, extraída de la experiencia y de la reflexión, de la finitud y de la defectividad, configura al hombre como ente *indigente*, en el sentido literal de la palabra, o sea, que tiene necesidad de algo porque le hace falta⁴. La indigencia es el rasgo que marca la diferencia entre el mundo humano y no-humano, y es la primera característica ontológica del hombre, que viene a la luz gracias al análisis de la existencia⁵.

algo de él dura y permanece a través de este fluir (como nos lo muestra la memoria): soy siempre yo, y no otro, que era, soy, seré. Por eso el sujeto encuentra en la duración de sí y de cuanto le es querido lo que le hace posible de reconocer en el tiempo. Pero del tiempo no se dispone, se lo puede medir, no detenerlo o hacerlo retroceder y ni siquiera anticiparlo si no es con el pensamiento, nadie puede evitar el tiempo final de la muerte y el límite que signa en la existencia de cada uno. El hombre es un ser finito en el obrar y en el durar» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 92).

⁴ «Observamos que también los animales poseen esas características (son limitados, finitos, se relacionan), pero sólo el hombre es consciente de ellas y las experimenta además como una carencia de aquello que podría llegar a ser. De hecho, nos amparamos en el derecho para superar límites, finitudes, riesgos de convivencia, tratando de obtener de él ayuda, seguridad, duración. Surge entonces otro elemento: el hombre es un ser consciente de su propia imperfección e indigencia. En otras palabras, es consciente de estar privado de algo (es imperfecto) y de necesitarlo (es indigente) para ser plenamente él mismo. Esa conciencia, que caracteriza específicamente al ser humano, es el estímulo que le empuja a actuar» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 37).

⁵ Detrás de esta intuición de la indigencia humana parece que están San Agustín y Montesquieu. En efecto: «La insistida intencionalidad a la paz terrena revela su valor para el hombre, pero no aún del valor de la plenitud de sentido, ya que su *beatitudo*, confrontada con la “beatitudo finalis” no es integral, más aún es “prorsus miseria reperitur”. Interpreto miseria en el sentido de *indigencia*, situación de una defectividad necesitada y deseosa de ser colmada» (COTTA, *Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino*, en *L’Umanesimo di Sant’Agostino*, Bari, 1987, p. 135). Y sobre Montesquieu: «Pero, en consciente oposición, y muy apegado a la realidad, a la concepción hobbesiana del estado feroz del hombre natural, el Presidente [Montesquieu] pone de manifiesto la debilidad y la indigencia del individuo en sí, fuente de sus objetivas necesidades primarias. El hombre de la sensibilidad es, no feroz sino “tímido”, no belicoso sino necesitado: sobre todo de paz con sus semejantes, de sustento, de unión sexual, de conocimientos que no tiene todavía, pero que posee la “facultad” de adquirir; son necesidades que tienen que ver con la “conservación del propio ser”, garantizados por la satisfacción del primero: la paz. Indigencia y necesidad de ayuda y de paz suscitan la búsqueda de Dios creador por parte del

1.2 El «synolon» del yo

Según Cotta, es necesario encontrar el porqué de la indigencia humana. Una primera observación es fundamental: si el hombre es consciente de la propia indigencia, significa que se pone más allá de la finitud, que tiene la capacidad de trascenderla, es decir, se coloca en la perspectiva del infinito.

Parecería contradictorio afirmar que el *ente-finito-hombre* se coloca en la perspectiva del infinito.

¿Cómo nuestro autor prueba la dimensión de infinitud en el hombre?

- En primer lugar por la misma experiencia existencial. Ésta nos demuestra que el individuo *quiere-ser-más* (en el pensar, en el hacer y el durar) respecto a su propio ser finito, quiere trascenderlo⁶.
- Por la conciencia. La conciencia de infinito no es sólo una *idea vaga* de la dimensión de infinitud, es la «conciencia de la propia participación en el infinito, como fuente de la posibilidad de la superación del límite»⁷. El hombre es finito en cuanto es contingente y particular (su posibilidad es limitada); pero es infinito porque si tiene conciencia de la propia finitud, esto supone una cierta capacidad de trascenderla⁸.

individuo, del cual la sensibilidad y no la metafísica le ha hecho intuir su presencia suprema» (COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Bari-Roma, 1995, p. 31).

⁶ «Un primer punto es fundamental: si el hombre es consciente de la propia indigencia, esto significa que se pone más allá de la finitud, tiene la capacidad de trascenderla, o sea, se coloca en la perspectiva de lo infinito. Solo en la confrontación con esto y no con el *indefinido* —que es noción previa y neutral respecto a la de finito e infinito, entre ellas opuesta— lo finito es advertible como indigente. Es necesario preguntarse entonces si no hay contradicción en el afirmar que el ente *finito* se coloca en la perspectiva de *infinito*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 73). En otro lugar: «La acción y la voluntad de acción expresan la conciencia de nuestra posibilidad de extenderse en el tiempo, de alguna duración nuestra y de la misma acción, en vista de lo que nuestro ser nos pide ser más allá de los límites de su presente determinación empírica» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 97).

⁷ COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 74.

⁸ «La conciencia que tiene de sí nos ofrece la prueba de esto; efectivamente, si el hombre fuese ente *solamente* finito o *solamente* infinito, su conciencia de sí coincidiría con su

- Por el lenguaje. La comunicación es un fenómeno universal que abre al individuo un campo inconmensurable de posibilidades para hacerse entender y para transmitir su interior⁹.

Cotta asentará la conclusión: la estructura ontológica del hombre tiene dos dimensiones: finitud e infinitud, por lo tanto es compleja, dual. Esta dualidad no es dualismo (dos partes unidas), sino una síntesis, porque el individuo llega a captar en el mismo presente lo finito (lo contingente, lo particular, lo relativo) y lo infinito (lo eterno, lo universal, lo absoluto)¹⁰.

El hombre es un «synolon» (unión) o *síntesis dual*¹¹. Y esta dualidad se encuentra en todas las dimensiones del individuo: en su pensar, en su obrar, en su sentir y en su amar¹².

dadidad: en el primer *caso* (solo finito) no advertiría la falta de nada. Asimismo, si fuese *solo* contingente, se quebraría en los varios átomos del tiempo y no advertiría la propia duración en el fluir de ellos; si fuese *solo* eterno, no sería consciente de su propio cambio cotidiano hasta la muerte» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 76).

⁹ «Considérese la experiencia de la comunicación [...] En esta experiencia, la finitud de los individuos que entran en contacto (y de sus culturas) es superada en la comunicación. Ésta traspasa el obstáculo del tiempo y hasta la diferencia ontológica. Si uno logra comprender a algunas culturas desaparecidas, llegando hasta la prehistoria, a través de objetos y monumentos, es porque en ellas está inmanente un pensamiento que supera sus fines históricos [...] Existe, por tanto, un universo de la comunicación, del que el hombre es el centro activo, en el cual el mismo hombre es capaz de superar la finitud temporal y espacial suyas y la de los otros entes, haciendo infinitas sus posibilidades de entender» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 73).

¹⁰ «Por tanto la *conciencia verdadera es siempre sintética*, es decir, consciente de sus dos elementos estructurales y unificadores: la unidad en la dualidad que nosotros somos. No se tiene conciencia auténtica de sí sin conocerse como finito (delimitado respecto a los otros finitos) y como infinito (no agotado en la propia finitud presente)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 100).

¹¹ «Limitación y necesidad en campo comunicativo son las proyecciones fenomenológicas del fundamental dato estructural, antroponológico, que connota la individualidad humana y cada individuo. Esta individualidad no se la puede expresar en la modalidad antinómica de relativo/absoluto, de particular/universal, sino en la modalidad *sinológica* de unidad bidimensionalidad de finito/infinito, como suelo decir yo. De esto nos ofrece una prueba convincente el hecho de que el individuo se reconoce al mismo tiempo “dentro” del mundo y al mismo tiempo “fuera” de éste, porque lo

¿Cómo se gesta en Cotta la intuición del principio de la dualidad?

- Parece que los primeros elementos se los dio San Agustín. En efecto, una de las tesis del santo es la afirmación que todos participamos, además de la dimensión temporal, de una dimensión de eternidad¹³.
- En 1970, Cotta publica un ensayo *-Coscienza, legge, autorità*¹⁴ donde manifiesta que la dualidad del individuo se puede expresar

comprende intelectual y espiritualmente. Sobre un plano más alto y global, la estructura dual del sujeto humano encierra en sí su capacidad de advertir la propia efectiva relación de participación con el Absoluto, en términos teóricos, y con Dios en términos religiosos » (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 105).

¹² Cotta llega a decir que la síntesis dual es anterior incluso a la unión de cuerpo y alma. Incluso el cuerpo está afectado por esta dualidad: «Quiero decir que la dualidad finito-infinito (y de las otras analógicas parejas de opuestos) es previa respecto a la de cuerpo-alma, sin negar esta última. También el cuerpo está atravesado por la dualidad: si éste es ciertamente mortal, al mismo tiempo por éste y en éste sentimos la vida –de nosotros, de otros, del mundo natural en el que estamos- más aún por éste y en éste *nos sentimos vida*; si ciertamente el cuerpo está de-limitado en su individualidad orgánico-somática, al mismo tiempo, mediante todos sus sentidos, establece el encuentro y la transitividad con el otro y realiza, por tanto, la comunicación. Se puede afirmar concisamente que, aunque fuere finito, el cuerpo es medio de la comunicación y de la participación a la vida de la naturaleza entera. Y, por otra parte, si su desarrollo orgánico es un proceso hace la plenitud de sus potencialidades de ser, al mismo tiempo es un proceso de deterioro y envejecimiento hasta la muerte. Entonces, el cuerpo participa también, a su modo, de la dualidad de finito-infinito» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, pp. 99-100. Cfr. también el ensayo cottiano *Il corpo fra mortalità e trasfigurazione*, en *Studi cattolici*, 215, 1979, pp. 3-10). Lamentablemente nuestro autor no nos explicó de qué manera la dualidad finito-infinito se manifestaba en la dimensión anímica del individuo.

¹³ «En la interioridad emerge la dualidad estructural sintética del yo, porque en el interno de su *finitud* está presente la *infinita* trascendencia de Dios. Basta recordar las incisivas y copiosas fórmulas de las *Confesiones*, desde la radical “non essem nisi esses in me” (I, 2) –especificada en las determinaciones de Dios como “interior intimo meo et superior summo meo” (III, 6, 11), “extra me et in me ipso” (XIII, 9, 8)- hasta aquella globamente sintética que califica a Dios como “internus aeternus” (IX, 4, 10)» (COTTA, *La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana*, en *Interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di S. Agostino*, Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di R. Piccolomini, Roma, 1991, p. 47).

¹⁴ Este ensayo se encuentra en *Atti del XXIV Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1969, Brescia, 1970, pp. 27-42. Las citas corresponden a la versión española publicada en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 71.

como la participación «de lo terreno y de lo divino», en términos religiosos, y «de lo relativo y de lo absoluto», en términos filosóficos.

- En la segunda edición de *Prospettive di filosofia del diritto*, (Torino, 1974), comienza a usar la expresión *finito-infinito* para formular la dimensión dual del hombre¹⁵. La expresión la toma del filósofo danés Kierkegaard, como lo testimonia nuestro autor¹⁶.
- Con el paso de los años, y gracias al influjo de Wittgenstein, el profesor de la Sapienza matizará el principio de la dualidad: la dimensión de lo finito es la dimensión de lo inmanente, de lo «mundano»; y la de lo infinito es la tensión del trascendimiento hacia lo «sobremundano»¹⁷. El hombre está estructuralmente

¹⁵ Es interesante constatar que Cotta a partir de *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1974), considerará el principio de dualidad en el hombre como parte del análisis ontológico. En efecto el capítulo donde analiza este principio se titula *Il fondamento ontologico del diritto* (p. 87 y ss.).

¹⁶ «Si es certero que no se puede eliminar en todo y para siempre a la indigencia, ¿porque el hombre non toma en serio esta imposibilidad y no se queda quieto en la propia indigencia? [...] La respuesta más clara y convincente creo que nos es dada por la estructura dual del hombre: ente finito/infinito, contingente/eterno. Es un tema en el que, entre los filósofos modernos, ha insistido particularmente Kierkegaard, siendo profundamente fiel a la tradición del pensamiento cristiano» (p. 88). A propósito de esto, años más tarde dirá: «He dicho que el elemento más específicamente humano es la conciencia de su propia condición imperfecta e indigente. ¿Cómo se explica esa conciencia, qué hace que surja? Retomando un tema clásico de la filosofía cristiana, en el siglo pasado el filósofo danés Kierkegaard demostró con un análisis particularmente agudo y actual cómo el hombre es un ser dual: finito-infinito, contingente-eterno, relativo-absoluto. No es difícil comprender esta cualidad. Los hombres son, efectivamente, capaces de *pensar* lo infinito (aquello que no tiene límites), lo eterno (aquello por lo que no pasa el tiempo), lo absoluto (aquello que está libre de todo condicionamiento). Pero justamente por esa capacidad, los hombres están en disposición de comprender que en sus posibilidades personales de realización son, en cambio, limitados, pasajeros, condicionados: el hombre, decía Pascal, no es ni ángel ni bestia» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 39).

¹⁷ «Es la unidad por la que en el ente hombre se da el *coniunctum* estructural del mundano y del sobremundano, de la finitud del inmanente y de la infinitud del trascender estructural» (COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor*, en *Studium*, XCI, 1995, p. 858).

«dentro» del mundo y «fuera» de él¹⁸. Por este motivo, nuestro autor comenzará a hablar del *principio de la bidimensionalidad*, en oposición a la unidimensionalidad que propugna el subjetivismo, para el cual el sujeto humano sería solamente inmanencia¹⁹. El principio de la dualidad es *bidimensionalidad sintética*²⁰.

2. LA RELACIONALIDAD ONTOLÓGICA

Cotta no se conforma con decir que el hombre es una síntesis bidimensional de finito-infinito, sino que va más allá: quiere demostrar ontológicamente que la síntesis dual es ontológicamente relacional.

Para realizar esto, parte de la afirmación fenomenológica a la que había llegado: el hombre *está-con-los-otros*. Se propone ahora demostrar que el sujeto humano además de *estar-con* es *existir-con-los-otros*²¹.

¿Cómo prueba Cotta que *existimos-con-los-otros*?

¹⁸ «El hombre está por *natura sua*, dentro y más allá del mundo, porque con su conocimiento, signa el límite de éste» (COTTA, *Primum philosophari?*, en *Studi cattolici*, 429, 1996, p. 744). En otro lugar: «el yo no es reducible a un simple acontecimiento o a un simple hecho, porque tiene la capacidad de trascender lo histórico, lo particular y lo contingente, de sí y del mundo entero [...] es partícipe de todo lo que está “fuera del mundo” (y del tiempo) y constituye el “sentido” de éste» (COTTA, *Il messaggio culturale dei diritti dell'uomo*, en AA.VV., *Sviluppo della cultura: ma quale?*, L'Aquila, 1991, p. 85).

¹⁹ «El no poder reducirla a cosa, así como no poder identificarla con el Absoluto, determinan la bidimensionalidad de la estructura humana: unión sintética (synolon) de contingencia y peculiaridad (dimensión de finitud), de permanencia y universalidad (dimensión de infinitud)» (COTTA, *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, en *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, a cura di Sergio Cotta, Milano, 1995, p. 9).

²⁰ «[...] el hombre es por estructura al mismo tiempo “dentro” y “fuera” del mundo. O sea, por una parte es un ente finito, cambiante y transeúnte como el mundo natural, por el cual está condicionado; por otra parte es condición de comprensibilidad del mundo en su factualidad y en su sentido y, por tanto, lo trasciende, participando del infinito [...] si esta bidimensionalidad sintética es propia de la estructura del hombre, la diferencia entre los individuos no es radical, porque está limitada por la radical igualdad ontológica» (COTTA, *Dal dialogo al diritto sovranazionale*, en *Studium*, LXXXVI, 1991, p. 479).

²¹ Traducimos «con-esserci» con «existir-con».

- En primer lugar por la experiencia existencial. Constató que si existen otros *alter ego*, éstos poseerán las mismas características más, es decir, que participarán del principio de dualidad, finitud-infinitud, que constituye mi ser específico²².
- En segundo lugar, porque la relacionalidad es la condición de la conciencia de sí mismo. Aquí Cotta se ayuda de Husserl (sobre todo de la quinta *Meditación cartesiana*) y dice que en el encuentro con el otro, el *yo* toma conciencia de su propia identidad, porque solamente a través del *otro-yo* comprende su diversidad y su igualdad, en cuanto a su *ser-hombre*²³. Efectivamente, en el encuentro con el mundo natural -sea orgánico o inorgánico-, el *yo* ve su semejanza, su desigualdad estructural u ontológica, descubriendo al mismo tiempo su cualidad de *yo* pensante, agente, obrante, y que constituye el estatuto de su *egoidad* (*egoità*). En el mundo circundante, el sujeto encuentra también otros seres que son semejantes al *yo*, que poseen el mismo estatuto ontológico, pero que en la concretización histórica son diferentes, esto es, son *diversos existencialmente*²⁴. Por

²² «El yo es un ente en relación. Lo demuestra en el plano empírico la gran red de relaciones cruzadas entre los individuos; pero las relaciones empíricas no serían posibles si no tuvieran la propia fuente en la común naturaleza humana. A propósito son importantes las siguientes afirmaciones de Wittgenstein: “si las cosas pueden estar en estados de cosas, esto debe ya ser en ellas”, y: “nosotros no podemos conocer ningún objeto fuera de la posibilidad de su nexa con los otros” (*Tractatus logico-philosophicus*, 2.0121). Por lo tanto, la innegable presencia recurrente del yo en aquel “estado de cosas” empírico, que son las relaciones, confirma que la posibilidad de éstas está ya en él, con tal que se conozcan las “propiedades internas” (2.01231), o sea, la estructura relacional» (COTTA, *Perché il diritto*, Brescia, 1996, p. 136).

²³ «La estructura relacional es propia de todos los entes presentes en el mundo, pero en el hombre tiene una característica específica: es la condición de su autoconciencia, como ha demostrado Husserl. En la situación de “existir-con” de los entes del mundo, el inevitable encuentro con el otro como yo constituye para el yo el punto de partida de su proceso conciential. Cuando el encuentro es con otro hombre, el yo, reflexionando, toma conciencia tanto de la propia particular identidad personal, como de la igualdad con el otro por la común egoidad. En la relación ego-alter ego se llega, por tanto, a la plena conciencia de sí: de la personal diversidad existencial y de la igualdad ontológica, que juntas constituyen el yo real. La autoconciencia relacional es además, para Husserl la base de una comprensión objetiva y verdadera del sentido que el mundo entero tiene para el hombre» (COTTA, *Perché il diritto*, Brescia, 1996, p. 136).

²⁴ Un buen análisis de este punto se encuentra en libro de Cotta *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1988, p. 178 y ss.

este motivo, el profesor de Roma dará mucha importancia a la conciencia, como lugar de acogimiento. Ésta es capacidad antes que acto. Si no está presente el objeto, la conciencia no existe: conocemos cuando acogemos al *otro*²⁵.

- Por el fenómeno de la comunicación. Porque éste se da no sólo en el ámbito empírico, sino en niveles profundos, como el nivel metafísico y de fe²⁶.
- Por la participación en el ser. Este es un argumento metafísico que nuestro autor usa en pocas ocasiones para demostrar la relationalidad. El hombre, por el hecho de no ser *causa sui*, sino de tener un *ser-dado*, está siempre en relación metafísica con *otro*, el propio subsistir se lo debe a un *Otro* que es plenitud del ser. Nace una especie de solidaridad con los *otros-yo* que participan del ser-dado por aquel *Otro*²⁷.

²⁵ «Esta es, en su significado objetivo, el lugar de la acogida, es capacidad (antes que un acto) de acogida [...] No se da conciencia, y ni siquiera autoconciencia, si no acogiendo lo que ya es y por medio del cual ya se es. En el ámbito estructural, por lo tanto, la acogida no es una libre posibilidad de la conciencia, sino la condición constitutiva de ésta: sin el aprendizaje de la presencia del objeto, del otro-como-o, y de su relación con el sujeto, él no es conciente de sí, sino que sería autocéntrico, autosuficiente y autosatisfaciente (narcisismo), o sufre inconscientemente las determinantes influencias ajenas (naturalismo) [...] yo soy en cuanto acogimiento, o el acogimiento es el modo de ser del hombre» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 107).

²⁶ «Estos tipos de relationalidad, naturalista y antropológico-conciencial, se integran en la más general y reducida relación humana: la de la *comunicación*. El individuo es un ser comunicante según una gama vastísima de formas desde las gestuales y figurativas (como los grafitos) a las artísticas, simbólicas y teoréticas, hasta la conciencia de la relación con el Absoluto, por vía metafísica, y con Dios, por vía de fe. Todas estas clases o tipos de relaciones comunicativas confirman, ya en el ámbito empírico, la innegable y significativa omnipresencia de la relationalidad y avalan la connotación del individuo como ser comunicante» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 103).

²⁷ «Resulta que el *yo* no es, ni tiene fundada razón de considerarse, lo absoluto. En efecto, no es *causa sui* ni física ni metafísicamente, porque tiene un comienzo que no está en él, no es un autoproducto. Física y metafísicamente, el *yo* tiene su propio origen en otro ser, y tiene la condición del propio subsistir en otro. Brevemente: el *yo* no es (ni tiene conciencia de ser) sí mismo fuera de la propia doble relationalidad: con lo universal que se manifiesta en su interior –el Otro “interno-eterno”, como lo define

- A veces, el profesor de la Sapienza tratará de probar la relacionalidad ontológica de una manera gradual, ascendiendo por niveles. Así para probarla en el ámbito psicológico se ayuda del psicoanálisis (trata de demostrar que no podemos permanecer en un estado narcisista); en el terreno cultural, por medio de la antropología (porque desde tiempos inmemorables todos los hombres han vivido siempre juntos); en el nivel del hacer y del obrar (recurriendo a la necesidad de cooperación como medio indispensable para la subsistencia); y en el ámbito estructural, por medio de la teoría husserliana ya mencionada de la autoconciencia²⁸. Cotta concluye diciendo que el hombre únicamente está solo en el momento de la muerte²⁹.

San Agustín- y con los otros a los cuales está ligado, cogitativa y operativamente, en la común participación en lo universal» (COTTA, *Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto*, en *La pace: una sfida*, Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 2-6 dicembre 1986, Roma 1988, p. 692).

²⁸ «La relacionalidad se revela, en efecto, en diversos niveles de un progresivo enriquecimiento de la reflexión concienical mediante la cual el yo logra comprenderse en la propia realidad [...] En el nivel *psicológico*, y más aún *psicoanalítico*: el yo no es autoreferencial, excepto en el caso del narcisista, causa de muerte psíquica y, a veces, hasta física [...] En el nivel *cultural*: el yo no piensa ni se piensa en el vacío del pensamiento, sino en relación a un pensamiento, a una cultura ya pensada [...] En el nivel del *hacer* y del *obrar*: el yo no es omnipotente, no es capaz de actuar solo cuanto fantasía, imaginación y pensamiento le piden proyectar. Tiene necesidad de la relación de cooperación para actuar. En el nivel de la *conciencia de sí*: como ha demostrado Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, el yo alcanza la comprensión del propio sí, en su individualidad personal, solamente en relación con otro yo, mediante el cual es capaz de comprender la propia diversidad del otro yo y juntos la propia igualdad con éste en cuanto al ser-hombre, al estatuto de la egoidad. La autoconciencia veraz, ni psicótica ni idealmente narcisista, es relacional. Pensad juntos, todas aquellas certezas antropológicas, en su corresponderse e integrarse, se muestran como múltiples hilos de un tejido unitario. Y transmiten un mensaje al mismo tiempo unitario: la relación es constitutiva del yo real» (COTTA, *Diritto naturale verso nuove prospettive*, 1988, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 203).

²⁹ «El único momento en el que el individuo está verdaderamente solo es en el momento de su muerte, e incluso el individuo se rebela a esta extraña e ineludible soledad suya» (COTTA, *L'individuo nel contrasto delle antropologie moderne*, en AA.VV., *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Milano, 1985, p. 119).

- En el *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991) se encuentra una prueba de la relacionalidad ontológica muy sutil. Cotta considera que las dimensiones de finitud y de infinitud están en una posición de relación. Por este motivo la relacionalidad interna se proyecta en la relacionalidad externa. Nuestro autor da un *salto* del interior hacia el exterior, para lo cual usa a Wittgenstein con sus categorías de «dentro» y «fuera»: si el hombre es relación dentro también lo será fuera; y utiliza a Husserl: el hombre conoce un mundo subjetivo que es intersubjetivo a la vez³⁰.

Después de haber examinado la obra cottiana, podemos decir que en ninguna parte nuestro autor manifiesta que el hombre *es* una relación, sino más bien que el hombre es *estructuralmente* en relación:

*La persona es sí misma, y tiene conciencia integral de sí solamente como ente-en-relación. Tal relacionalidad no es el producto ni de la voluntad personal ni de la imposición de un ente colectivo ideal o histórico-sociológico. Es determinación ontológica y, por tanto, es condición intrascendible de la existencia humana*³¹.

Una vez que ha demostrado la relacionalidad ontológica, nuestro autor afirmará que el hombre es *unidad sintético-relacional* o

³⁰ En *Il diritto nell'esistenza* leemos: «A su vez, Wittgenstein en el *Tractatus* constata como propiedad del mundo el “consistir de estados de cosas”, cada uno de los cuales es un “nexo de objetos (entidades, cosas)” y “nexo” es obviamente sinónimo de relación. Esta relación no es meramente fenoménica o contingente, porque “si las cosas pueden estar en estados de cosas, esto debe ya ser en ellas” y, por tanto, “nosotros *no* podemos concebir *ningún* objeto fuera de la posibilidad de su nexo con otros”. Y ya que, por una parte, “la totalidad de los estados subsistentes es el mundo” y por otro la presencia del hombre es verificable en los diversos estados de cosas que constituyen el mundo, esto significa que la estructura del hombre, en cuanto es relacional en su interior, por lo mismo es relacional también en su ser en el mundo» (p. 81). También: «El punto ha sido esclarecido en modo eficaz por Husserl en la quinta meditación cartesiana, la que uso libremente. Como en la confrontación general con la alteridad naturalista (el mundo-objeto) determina el ente hombre en su *diferencia* ontológica de toda otra categoría de entes intramundano, así en la específica y ulterior confrontación entre individuos humanos, *ego* y *alter ego* son determinables recíprocamente en su *diversidad* personal, existencial y, juntos, en su *idéntica* egoidad estructural. En breve: relacionalidad interna y externa se co-implican» (p. 83).

³¹ COTTA, *Persona*, voz de la *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, Milano, 1983, también en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 81.

bidimensionalidad sintético-relacional. Este será el principio que propondrá como plataforma de toda su obra:

- Es el fundamento del concepto de *naturaleza*. Cotta en sus primeros años de escritor no usa esta palabra, tal vez por su afinidad con el concepto de naturaleza anquilosada que propugnaba la escuela de derecho natural racionalista. Pero en el último decenio de su producción intelectual, la comenzó a usar con frecuencia. La naturaleza -que muchas veces llama *principio de egoidad*- es lo que permanece en el individuo, su *esencia*, su *estructura*³².
- El principio de la dualidad sintético-relacional es la condición del sujeto para que pueda comprender, obrar y pensar en el mundo. Es la base de la dignidad humana. Constituye la premisa necesaria para el diálogo sobre cualquier tema que incluya la palabra «humano»³³. Si no se reconoce el principio de *egoidad* (*egoità*), el mundo desaparece³⁴.

³² «[...] la fuente originante y permanente de la existencia y su principio explicativo: la *naturaleza* del hombre» (COTTA, *I diritti dell'uomo: una rivoluzione culturale*, en *Persona y Derecho*, XXI, 1990, p. 19). En otro lugar: «El presente discurso quiere manifestar qué cosa sea el bien de naturaleza del hombre: la conservación de la verdadera naturaleza unitaria, en la cual está inmanente aquella capacidad de trascendimiento de lo que es fenómeno empírico y accidental, sin la cual ningún bien puede ser considerado auténticamente humano» (COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor*, en *Studium*, XCI, 1995, p. 859).

³³ «Pero para que haya diálogo en el sentido pleno de la palabra, es necesario partir del común reconocimiento de la verdad del hombre: su estructura constitutiva» (COTTA, *Dal dialogo al diritto sovranazionale*, en *Studium*, LXXXVI, 1991, p. 480).

³⁴ «En mi perspectiva el yo-sintético-relacional determina la estructura constitutiva del ser-hombre. Y bien, a este ser considero aplicable, *mutatis mutandis*, la definición dada por Kant al “bien supremo” o, como él precisa, “originario” –palabra que tomo en el sentido de lo que da origen, comienzo- porque es “aquella condición que está ella misma incondicionada, y no está subordinada a ninguna otra condición”. He dicho *mutatis mutandis*: en efecto, el yo sintético-relacional es condición incondicionada no *simpliciter* sino *secundum quid*, esto es, relativamente al mundo humano del comprender, pensar, obrar. El yo-sintético-relacional es la condición de la historia, de la libertad, de la cultura, de la sociedad, pero no está condicionado por éstas ya que es su origen; condicionados por éstas están los empíricos individuos existentes [...] En verdad, olvidando o negando el *ego* condicionante, el mundo humano desaparece en la incomprendibilidad, precipita en el caos del conflicto naturalista y el *ser-aquí* ya no

- El gran enemigo de este concepto de naturaleza ha sido la modernidad, que atacó esta unidad, produciendo una escisión en el hombre³⁵. Muchos de los problemas de esta época tienen como punto de partida el no-reconocimiento del ser propio del individuo³⁶.

3. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

A pesar de que el tema de la libertad es recurrente en toda la obra de nuestro autor, es difícil expresar en un solo concepto el modo como la concibe. Podemos señalar algunas características globales de la libertad que están esparcidas en toda la producción de Cotta:

1. La libertad no es el valor primordial en el individuo, porque tiene su fundamento en la dualidad sintético-relacional del *yo*. Aparece en un segundo momento, es una consecuencia de aquel principio. Lo que confiere dignidad al individuo es la bidimensionalidad-rela-

sería *ser-aquí-con-nosotros* (hombres). Por lo tanto, es legítimo reconocer al ser-sintético-relacional del hombre el valor supremo, en el sentido de originario, que hace de éste el fundamento y el criterio universal del juicio sobre los posibles humanos, porque, parafraseando a Leibniz, es el criterio que permite determinar la “realidad posible” respecto a la “esencia” del hombre. En breve: el hombre es “digno” no porque es libre, sino porque es origen ontológico del comprender, del pensar, del obrar» (COTTA, *Per un riesame delle nozioni di Giusnaturalismo e Diritto naturale*, 1988, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 180).

³⁵ «Toda la filosofía moderna, o mejor la *filosofía de la modernidad*, no solo ha atacado frontalmente lo religioso, la trascendencia, sino sobre todo ha operado una drástica negación de la naturaleza» (COTTA, *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en AA.VV., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Milano, 1985, p. 24).

³⁶ «Terrorismo, revolución, aborto son manifestaciones emblemáticas, aunque no únicas, de un cariz dominante en nuestro tiempo: *el olvido del ser*. En efecto, es este olvido que determina la desaparición de todo criterio de verdad universal» (COTTA, *Diritto alla vita e violenza, en Il valore della vita: l'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia*, Atti del 54° Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Roma, 2-7 settembre 1984, Milano, 1985, p. 90). En otro lugar: «La antropología del devenir-hacer se ha construido negando la idea que tanto en el hombre como en las cosas existe una “naturaleza”, o sea, una realidad ontológica originaria que tiene un orden y posee leyes propias, que no pueden ser modificables por el arbitrio humano» (COTTA, *Esiste una civiltà tecnologica*, en AA.VV., *I limiti culturali della civiltà tecnologica*, Milano, 1975, p. 26).

cional y no la libertad³⁷. Esto no quiere decir que se la pueda conculcar. Cotta sostiene que si desaparece la libertad, desaparece el hombre³⁸.

2. ¿Dónde nace la libertad? En la capacidad que tiene el sujeto para orientarse hacia lo finito o hacia lo infinito. Entre estos dos polos existe una inmensa gama de posibilidades que empujan al sujeto a elegir. La realidad, en efecto, sería el resultado de una previa posibilidad de ser, una especificación, una coagulación del infinito fluir de lo posible. En cada instante de la vida, el hombre se halla ante infinitos caminos posibles, de los cuales elegirá uno sólo; no puede tomar dos o más caminos. Sí puede tomar el mejor. Mucho de lo que pueda pasar de posible a real, depende de la existencia de nosotros mismos: allí aparece la libertad.³⁹. Por este motivo Cotta

³⁷ «La palabra “dignidad” es muy vaga y a veces obedece a resonancias emotivas, por eso no da razón suficiente del significado y del valor de la libertad. Si se quiere ser preciso, lo que confiere dignidad al hombre es lo que lo pone sobre los entes naturales: la capacidad reflexiva de autocomprenderse en el trascendimiento de la propia onticidad factual. Pero bajo este punto de vista no se comprende por qué debe ser la libertad la que constituya la dignidad del hombre y no la razón o la capacidad simbólica (que no tienen los entes naturales), tanto más que la libertad no es fuente solamente de bien, felicidad, justicia, etc., sino también de mal, infelicidad, injusticia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 90).

³⁸ «La libertad es el ejercicio de esta posibilidad de elección, que no puede ser suprimida *in toto* sin hacer desaparecer lo humano, degradando al sujeto a objeto-cosa» (COTTA, *I principi generali del diritto: considerazioni filosofiche*, en *Rivista di diritto civile*, XXXVII, 1991, p. 507). En otro lugar: «Aquí la libertad no es aceptada, siguiendo el pensamiento de Kant, como un postulado de la razón práctica, sino que es considerada, si no el único, ciertamente uno de los elementos esenciales que connotan la naturaleza humana. Probablemente se le podrían añadir, a título de derivación, otros elementos como la “comunicación”, la “cultura”, etc., pero sin el elemento de la libertad parece difícil explicar una diferencia ontológica –constatable incluso empíricamente– entre el hombre y las “cosas”, animadas e inanimadas. La libertad es susceptible de ser fundada, es más, exige una fundación» (COTTA, *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, en *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, a cura di Sergio Cotta, Milano, 1995, p. 10).

³⁹ «La con-presencia en el yo de finito e infinito le confiere la posibilidad de orientar al propio existir cogitativo o factual a veces hacia lo finito, otras hacia el infinito» (COTTA, *Linee di una ontofenomenologia giuridica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, p. 492). En otro lugar afirma: «Es esta dualidad, immanente al sujeto, la que empuja el existir cogitativo y activo a veces hacia la

siempre defenderá la «diversidad» como expresión de un sano pluralismo existencial⁴⁰.

3. La libertad no es un dinamismo absoluto. En uno de sus primeros ensayos de 1948 dice: «En la política la libertad tiene su función positiva, siempre que esté contenida en los límites de las condiciones naturales»⁴¹. Este es un postulado que el profesor de la Sapienza ha mantenido firme en toda su obra. En efecto, siempre ha afirmado con vehemencia que la libertad es relativa⁴², se encuentra condi-

clausura en la particularidad, otras hacia la apertura universal del infinito. Y mientras lo infinito empuja continuamente al finito más allá de sus límites, lo finito reclama continuamente a sí lo infinito. Estas dos tendencias –en su múltiple articularse, contraponerse y combinarse– son potencialidades activas que salen de la estructura misma del hombre, por lo tanto, la existencia puede ser definida como *el ejercicio de la posibilidad*, configurándose como *dinámica*. Pero la posibilidad implica la *elección* entre varios posibles, o sea, es la condición de la libertad. Si la libertad está dada por la multiplicidad de las posibilidades de elección y, a su vez, la posibilidad tiene origen en la dualidad interna del ente hombre, la libertad tiene el propio fundamento (está implicada) en la estructura ontológica de lo humano, del cual es carácter intrascendible. De aquí la razón de su valor, no subjetivo, no arbitrario, sino objetivamente fundado» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 91).

⁴⁰ Cotta celebra el hecho de que en el realismo moderno o sano liberalismo haya una «plena aceptación de la diversidad de las opiniones, de las que desciende una concepción dialéctica de la libertad (y aquí pienso en Montesquieu), según la cual la libertad nace y está máximamente garantizada por el afrontarse de los partidos opuestos que proponen concepciones diversas del bien común, y, pues, se vigilan y se estimulan mutuamente[...] [el liberalismo] reconoce los derechos y las autonomías de los varios grupos sociales a los que los individuos dan vida, y en tal modo no solo divide y circunscribe el poder, sino que lo reporta a una dimensión humana» (COTTA, *Potere politico e responsabilità*, 1963, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 422).

⁴¹ «En seda política la libertad tiene un función positiva, siempre que esté contenida en los límites de las condiciones naturales» (COTTA, *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu*, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 140. También en la p. 139 dice: «El obstáculo que se interpone en la perfección humana, que se realiza en una armonía del hombre con las leyes supremas de la justicia divina y del cosmos, es propiamente la libertad, la cual es solamente libertad de errar».

⁴² «El hombre no goza jamás de la soberanía, la cual es absoluta o no es, la cual o *superiorem non recongnosci* o no es, puesto que si no es absoluta, entonces, en algún modo y en algún aspecto es dependencia y subordinación» (COTTA, *Decisione-giudizio-libertà*, 1968, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 51).

cionada. Pero ¿qué es lo que la condiciona? La misma estructura sintético-relacional del individuo⁴³.

4. La libertad es ambivalente. Este es uno de los puntos más importantes en el sistema cottiano. La libertad puede desplazarse hacia la dimensión de lo finito o infinito y en este principio de praxis existencial se encuentra potencialmente el origen de todos los problemas humanos: la acentuación unilateral de una dimensión u otra⁴⁴. Por consiguiente, la libertad debe ser determinada, armonizada, regularizada por otro principio que evite la peligrosa desarmonización de la existencia: es la intuición del *deber-ser*⁴⁵.

⁴³ «Pero aquí se revela la importancia del análisis ontológico. En efecto, ya que de donde trae origen la libertad, y la hace no cancelable en absoluto, es de la estructura sintética del yo, el permanecer de ésta es la condición fundativa del ser-aquí de la posibilidad y de la libertad. Esta no es, pues, incondicionada sino condicionada, o sea, limitada en el propio ejercicio de lo que origina el ser-allí existencial: la estructura del yo. Por tanto, el límite de la libertad no es solamente de orden moral, como pensaba Kant, sino que es de orden *ontológico*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 94). También: «Si es verdad que la fuente innegable de la posibilidad y de la libertad es la estructura ontológica del hombre, es también verdadero que tal estructura señala también su límite intraspasable. La libertad tiene como condición del propio origen y del propio ejercicio la presencia y la permanencia del hombre: cuando el hombre desaparece, sea que se trate del fin de la humanidad o de la muerte del individuo, también la libertad desaparece. La permanencia del hombre en su estructura sintética de materia y espíritu y, por tanto, en su cualidad de persona, es la condición intrascendible de la libertad que consecuentemente no es principio incondicionado de la existencia, no es valor absoluto, porque tiene valor solamente cuando el existente y la persona subsisten» (COTTA, *L'ordine del mondo e il diritto*, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 259). Y en otro lugar: «La libertad no es lo absoluto, sino la elección del deber-ser más conforme a la perfección del ser, logrando así tomar su sentido profundo» (COTTA, *Lectio doctoralis*, en *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino, 2000, p. 25).

⁴⁴ «La libertad es en sí ambivalente: es fuente de expansión y aprofundimiento del hombre en la aventura temporal, pero puede también ser fuente de opresión y destrucción» (COTTA, *Variazioni in tema di processo*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXX, 1993, p. 387).

⁴⁵ «En el cuadro del ser, se impone la necesidad de la regulamentación de la libertad: la necesidad de la normatividad» (COTTA, *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, en *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, a cura di Sergio Cotta, Milano, 1995, p. 12).

5. Cotta manifiesta la firme convicción que solamente el cristianismo tiene una concepción de libertad de profundo realismo antropológico: el hombre en su condición de pecador posee una libertad herida. Pero gracias al misterio de la redención el Padre le ha donado la gracia de la libertad de ser hijo de Él⁴⁶, una libertad que solamente en la Gloria tendrá despliegue absoluto⁴⁷. Por estos motivos, Cotta será un gran defensor de la libertad religiosa, como derecho fundamental del ser humano⁴⁸.

⁴⁶ «En verdad no se ve que haya mayor expansión de la libertad que en la de ser hijos de Dios y no siervos de un inflexible destino de muerte dado por divinidades arbitrarias y justicieras. Llegar a ser hijos (¡de Dios!) significa para el hombre no ser más un objeto pasivo (incluso cuando cree obrar por cuenta propia) de una acción ajena que lo ignore y decida por él con indiferencia. Significa ser conscientes de un diseño de amor y ser cooperadores activos de este diseño que encierra la historia y ocultamente la recorre dándole un sentido de salvación. ¿Se puede pensar una libertad más grande para el hombre? Sin duda: es la libertad no del hijo sino de Dios mismo, es la libertad que el hombre contemporáneo quiere reivindicar a sí mismo en ésta nuestra edad de la revuelta contra el Padre y de la orgullosa proclamación de la “muerte de Dios”. El hombre de hoy quiere ser Dios [...] En la esperanza de transformarse en un incontrolado señor de sí y de sus propios actos y del mundo, absolutiza el propio arbitrio y la propia capacidad de acción, se pone como autónoma medida de todas las cosas, se hace verdad para sí mismo» (COTTA, *Ambrogio promotore di libertà*, en *Ambrogio nel XVI centenario della sua elezione popolare a vescovo di Milano* [1374-1974], edizione a cura della Provincia di Milano, Milano, 1975, p. 67).

⁴⁷ «En el cristianismo, aquella libertad tiene un sentido del todo espiritual, porque tiene su eje en el sacrificio de Cristo y es alcanzable por el hombre solamente en la medida en que trascienda, en sí mismo, la propia condición de pecaminosidad, siguiendo una enseñanza divina. Y ya que tal trascendimiento en tierra es siempre imperfecto, la libertad cristiana se realizará *cumplidamente* solo en la Ciudad de Dios, en la comunidad de los bienaventurados, no en la ciudad de los hombres» (COTTA, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, 1965, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 277).

⁴⁸ «[es necesario] aceptar el método de la libertad de la búsqueda de Dios por parte de todo individuo, a condición de que tal búsqueda se desarrolle con pureza de intención y con profunda humildad frente al Absoluto y a los otros individuos que también con fatiga lo buscan, aunque de manera y con resultados diversos» (COTTA, *Osservazioni sul rapporto fra autorità e libertà*, en *Autorité et liberté*, Atti del IV Convegno di Cultura Europea, Bolzano, 1961, p. 85).

4. LA COEXISTENCIA ONTOLÓGICA

Llegamos a uno de los pilares del sistema cottiano⁴⁹. Desde el punto de vista fenomenológico, nuestro autor había percibido la necesidad de la coexistencia: todos los individuos *estamos-con-los-otros*. Pero la coexistencia no es solamente un *estar-con*, sino que -como lo había afirmado cuando demostró el hecho de la relacionalidad ontológica- es *existir-con-los-otros*: es la coexistencia ontológica.

La coexistencia, para Cotta, es estructural: si salgo de mi *yo* profundo me encuentro con el *otro*. La coexistencia es una condición de nuestra *egoidad* (*egoità*) que no podemos soslayar. Pero además de la demostración de la presencia real de la coexistencia, el punto original de nuestro autor es que convierte a ésta en el criterio objetivo fundamental de la correspondencia entre el *ser* y el *deber-ser*. La coexistencia será para el profesor de la Sapienza el principio que probará si una regla (*deber-ser*) es válida universalmente, porque todos los hombres debemos «satisfacer» la necesidad profunda de la coexistencia por el hecho de que somos ontológicamente *seres-en-relación*.

¿Cómo llega Cotta a la conclusión de que la coexistencia es criterio de verdad? En toda su obra los pasos lógicos no coinciden con los cronológicos, pero podemos arriesgarnos a realizar una tentativa de síntesis:

- Gracias al análisis fenomenológico, nuestro autor había llegado a la firme convicción de que para la subsistencia del *estar-con-los-otros* era necesaria una regla de conducta⁵⁰. El sujeto humano en esta vida no es nunca una isla; durante nuestro viaje terreno siempre

⁴⁹ «Cotta se interroga, con pasión y con fuerza, sobre la *coexistencia* humana, buscando llevar a la luz las estructuras constitutivas y las consecuentes direcciones de desarrollo y de interpretación» (SAVARESI, *Sergio Cotta: la pace al fondo del coesistere*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXX, p. 286).

⁵⁰ «No parece una ingenuidad, pero la respuesta al interrogativo en cuestión es de extrema simplicidad y verdad: la regla vinculante existe *porque hay necesidad*. Ciertamente la simplicidad de tal respuesta implica una trama compleja de exploración sobre el hombre, en su existir mundo y en su ser» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 63).

estaremos-con-el-otro, no en el sentido fenoménico, sino en el sentido humano y por lo tanto en el ámbito de la libertad⁵¹. La regla o la norma -entendida como momento de imperatividad- surge precisamente para evitar el conflicto, ya que vivimos en una situación de variabilidad óptica⁵².

- Con la postulación del principio de *egoidad* (*egoità*), esto es, la bidimensionalidad sintético-relacional, el *ser-con* se convierte en un *existir-con* que hace posible la presencia de relaciones de comunicación-comprensión⁵³ y de acogimiento mutuo, que implican la *coexistencia*⁵⁴. Ésta es la condición fundamental que permite que el sujeto pueda alcanzar una auténtica e integral realización de sí mismo en su despliegue existencial en la historia.

⁵¹ Cotta manifiesta que la coexistencia sin la libertad no es humana: «Una coesistenza sin libertad es la condición propia del animal y no del hombre» (COTTA, *Dall'esperienza del diritto alla sua definizione*, en *Iustitia*, XLIII, 1990, p. 238).

⁵² «No existe nada que pueda impedir definitivamente esta inversión del otro de la actitud positiva a la negativa [...] La estructura ontológica del yo como ente-en-relación, aun siendo permanente y, por tanto, ineliminable, no puede, sin embargo, impedir la *variabilidad* óptica (afectiva, del comportamiento) del yo y, por tanto, de la relación existencial» (COTTA, *Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto*, 1971, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 71 y 83). También: «[...] es verdad que la existencia humana está caracterizada por el ejercicio de la libertad, la cual tiene su origen en la estructura del hombre abierta a la posibilidad. Y la libertad puede orientarse según el “malvado principio” del que hablaba Kant y que también Freud ha llamado pulsión de la muerte. Llevada al límite, la libertad se expresa en la decisión radical por la vida o por la muerte. Es con respecto a esta posibilidad extrema de la elección y de la decisión, que tiene sentido la moral como salvaguardia y promoción de la vida y de la relacionalidad» (COTTA, *La relazionalità quale fondamento della morale*, 1987, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 300).

⁵³ «Dicha comprensión-comunicación es ineliminable en el plano empírico-fáctico, como es fácil comprobar por la experiencia, pero lo es todavía más en el plano ontológico, porque, si llegara a faltar, cada individuo se vería llevado a absolutizarse a sí mismo considerando como infinita su propia finitud, y esto está en contradicción con la condición ontológica humana» (COTTA, *La coexistencialidad como fundamento del derecho*, en *Persona y derecho*, IX, 1982, p. 17).

⁵⁴ «El *ser-con* se manifiesta entonces como relación de mutua acogida, es decir, como coexistencia» (COTTA, *La coexistencialidad como fundamento del derecho*, en *Persona y derecho*, IX, 1982, p. 17).

- Pero esta realización de sí como existente no es automática, uniforme y sincrónica para cada individuo particular. Somos finitos e infinitos y tenemos la posibilidad de apertura-clausura⁵⁵, por lo que podemos acentuar unilateral e injustamente una u otra dimensión⁵⁶, produciendo el conflicto existencial, la incomprensión y la incomunicabilidad⁵⁷. En efecto, la dimensión sintético-relacional da al

⁵⁵ Pensamos que en este punto influyó sobre Cotta el filósofo Bergson, en efecto: «“Apertura” e “clausura” constituyen el tema dominante de la filosofía de Bergson, cuyo profundo análisis de la *dualidad* es el fondo de su interpretación del sentido unitario de la vida» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 92). Cfr. también COTTA, *Il diritto tra «chiuso» e «aperto». Una noterella bergsoniana*, en *Trascendenza, trascendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Padova, 1995, pp. 469-476).

⁵⁶ «La unilateralidad del lado de lo finito significa negación de la capacidad universalizante del pensar, del sentir y del obrar; comporta por eso la reducción naturalista del hombre, tanto en su versión pasiva del dejarse vivir instintivamente de tipo animal, cuanto en aquella activa de tipo vitalista por la cual el sujeto quiere (ser, hacer, obtener) todo lo que en la propia particularidad desea. Pero el finito que se encierre en su propia finitud es incapaz de comunicar y comprender a los otros finitos: es verdaderamente la mónada sin ventanas, como decía Leibniz (1646-1716). Además la absolutización de lo finito comporta la reducción del ser-hombre a la particularidad empírica de cada uno y la negación de la libertad en el determinismo instintual [...] Finalmente, en la absolutización de lo finito se tiene la pérdida de lo que es más propio en el hombre: el sentido de la temporalidad, en el cual se toma la propia contingente finitud pero, por el hecho mismo de comprenderla, se la domina [...] Pero la unilateralidad del lado de lo infinito (el otro aspecto de la escisión de la absolutización) no es menos negativa. El hombre puede tentar de infinitizar el propio ser, de cuya finitud empírico-orgánica es conciente, a lo largo de dos vías principales: la de la absolutización del hacer-tener mediante el dominio sobre la naturaleza que lo limita, instaurando el *regnum hominis* (desde Bacone a Saint-Simon y a la tecnocología de hoy; desde Marx a Ernest Bloch); aquella de la absolutización de la voluntad más allá del tiempo, produciendo el “superhombre” teorizado por Nietzsche» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 101).

⁵⁷ Cotta fue un incansable defensor de la indisolubilidad del vínculo conyugal, y muchas veces sustentó teóricamente su defensa en la existencia necesaria de un *deber-ser* dentro del matrimonio: «Cuando se introduce la posibilidad del divorcio se consagra oficialmente una imagen superficial, deformada, del amor, reduciéndolo a voluntad inestable e incapaz no solo de sacrificio y de generosidad, sino ni siquiera de una seria relación con el otro. No se puede contraer un matrimonio por cierto término, por ciertas ocasiones, condicionándolo a la buena suerte [...] Pero el amor –que es don y empeño de vida serio y por siempre- y la libertad auténtica –que es libertad de alcanzar y vivir *juntos* en la recíproca ayuda y respeto- no tienen nada que hacer con la extemporánea volubilidad sentimental y con el arbitrio egocéntrico» (COTTA,

hombre conciencia de su condición de indigencia, de necesidad de una ayuda recíproca entre los coexistentes para poder alcanzar el perfeccionamiento. Desgraciadamente, esta conciencia a veces es desviada, en la vida cotidiana, por la particularidad del encuentro con los otros, lo que hace posible el movimiento pendular de amistad-enemistad, impidiendo el camino hacia el perfeccionamiento y determinando la inseguridad. Por este motivo es necesario un *deber-ser* que tutele el *existir-con* o *coexistencia*⁵⁸. Este *deber-ser* tiene su origen en la misma estructura ontológica del hombre, en su dimensión de infinitud que hace que el individuo tenga conciencia de su *falta-de-ser*⁵⁹.

Indissolubilità del matrimonio e bene comune, en *Studi cattolici*, 157, 1974, p. 185). A propósito también de la fidelidad conyugal: «No se da fidelidad auténtica si no nace de la libertad, de lo contrario existe plagio en sus múltiples formas (ideológicas, psicológicas, utilitaristas). Pero no se da libertad auténtica fuera de la fidelidad a reconocer y respetar el ser-hombre de cualquier otro individuo más allá de sus diferencias» (COTTA, *Libertà e fedeltà di Gabrio Lombardi*, en *Studi cattolici*, 400, 1994, p. 405).

⁵⁸ «Un sentimiento, para utilizar una expresión académica, del *deber-ser* común, que se corresponde con nuestra tensión natural al propio perfeccionamiento y permite resolver las contradicciones de la vida cotidiana. La vida de relación se guía por este *deber ser*, evitando o rechazando la posibilidad de que vengan a turbarla elementos extraños y poco amistosos. Si ésta es una representación lo bastante fiel, aunque resumida, de la condición humana, entonces hemos sacado a la luz el *porqué originario* de la categoría general del deber ser. Se *debe* ser esto, se *debe* hacer aquello; en general, se tienen *deberes* porque la vida cotidiana, vivida subjetivamente, no se corresponde del todo con las profundas necesidades del hombre. Lejos de ser una carga sofocante que coarta, el deber, frecuentemente despreciado, se nos aparece como un compromiso sin el cual la existencia estaría condenada al naufragio» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 48).

⁵⁹ «Las razones del darse *reglas individuales*, o *ego* referenciales, antes que limitarse a elecciones y decisiones en la contingencia de las ocasiones, pueden ser múltiples. Pero en el fondo es la intencionalidad del individuo de liberarse del dominio del instante y del acaecer para permanecer él mismo en el transcurrir temporal. Dándose una regla personal, el individuo se asegura la temporalidad de la duración y la conciencia de sí mismo, de la propia cualidad de sujeto que no se aliena en el acaecer, de la propia coherencia existencial y moral» (COTTA, *Per una fondazione del rapporto tra morale e politica*, 1989, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 510).

- La existencia es «un vivir la posibilidad»⁶⁰, pero este vivir se realiza actuando las potencialidades reales que sean compatibles con la estructura sintético-relacional del individuo⁶¹. Para actuar, el hombre no debe soslayar su estructura propia, su esencia. En consecuencia, cuando el *deber-ser* es llamado a regular la conducta humana, tiene que ser entendido como *lo que tiene que ser*⁶², como lo que se adecua con la estructura ontológica propia del sujeto, como *tener*

⁶⁰ COTTA, *La coexistencialidad como fundamento del derecho*, en *Persona y derecho*, IX, 1982, p. 15.

⁶¹ «La regla que vincula el obrar en su determinación es, a mi juicio, y no puede ser otra cosa que la regla universal y atemporal: “respetar la estructura ontológica del individuo humano en tu obrar y, antes, en tu proyectar y, antes todavía, en tu pensar”. Obrar, proyectar, pensar son las etapas de la toma de conciencia del sí humano, desde la superficie a lo profundo» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 113). En otra parte afirma: «En consecuencia, el deber-ser (el *Sollen*) no es solamente la característica formal del lenguaje deóntico, moral y jurídico; sino que es primariamente, en una fórmula concisa, un *tener-que-ser*. O sea, es el deber de uniformar la existencia a la verdad del ser del hombre, a su estructura. Esta es la condición incondicionada del tener-que-ser y, por tanto, de la juridicidad, que mantienen o conducen las posibilidades y las elecciones existenciales dentro de los confines señalados por la síntesis relacional constitutiva del ser del ente hombre. Por tanto, la juridicidad caracteriza la existencia en su específica modalidad humana, diferente tanto del vivir natural según una necesidad determinista, como del vivir según una imaginaria libertad absoluta, o sea la caracteriza como coexistencia. En breve: ya que la existencia no puede negar la esencia sin anularse, y ya que la coexistencia y juridicidad se co-implican, la juridicidad evidencia su razón de ser auténticamente humana» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 96).

⁶² «El deber-ser (lo que deberá ser) se coloca sin duda en la dimensión de futuro, pero no se identifica con el simple *será*: lo que simplemente será es el desarrollo natural de mi finitud: mí cuerpo *será* (necesariamente) polvo. El deber-ser concierne el mí que puede no ser si me abandono a la finitud, pero que deberá ser si, *oyendo lo infinito que está en mí*, comprendo mi presente falta de ser y obro (con el pensamiento y con la acción) para colmarla [...] El deber-ser, en efecto, señala la concreta posibilidad de realizarse según el apelo de lo infinito que está en nosotros, pero dentro de los límites reales de la continua propuesta dada por la ineliminable finitud del ser del hombre. La dualidad ontológica nos permite comprender no solo las características primarias del *deber-ser* (lo concerniente a la realización posible del ser-hombre), sino también que éste no tiene origen en situaciones histórico-culturales de la existencia, sino en la estructura ontológica de cuyo dinamismo es expresión: es un *tener-que-ser*» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 104).

*que ser*⁶³: ésta es la norma para la realización de sí mismo en la dialéctica de finito e infinito⁶⁴. Para nuestro autor hay en el individuo condiciones intrascendibles de *existibilidad* concreta: si quiero explicitar lo que soy, debo obedecer a las condiciones que confinan mi ser propio humano: la dimensión de infinitud que está en mí debe desplegarse dentro de los límites de mi dimensión de finitud. La incapacidad de deducir el *deber-ser* del *ser* es lo que nuestro autor llama *no-cognotivismo ético*.

- La *obligación-de-ser* alcanza la plenitud de sentido en la conciencia de vivir en *coexistencia* pacífica con los otros; por dos motivos: porque solamente de esta manera la existencia respeta el fundamento de su ser mismo (bidimensionalidad sintético-relacional), y porque en la dialéctica entre lo finito y lo infinito, solamente este último es *sin ninguna medida* y, por consiguiente, tiene la capacidad de tomar el alcance noético del ser⁶⁵.
- En el pensamiento del profesor de Roma, hay que evitar todo lo que atente contra la coexistencia pacífica. Un principio fundamental para que ésta exista es el respeto a la vida del inocente, principio

⁶³ Traducimos «dover-di-essere» con «tener-que-ser», ya que en español el sintagma «debe de» implica probabilidad y no necesidad.

⁶⁴ «De todo lo dicho aflora, además, que el deber-ser presupone sí la posibilidad de orientarse tanto hacia la escisión de la dualidad ontológica como hacia su síntesis, pero se constituye solamente en este último caso. En efecto, en el caso de la escisión se tendrá o (por la absolutización de lo infinito) un *ser sin deber*, naturalísticamente determinado al futuro del mero *será*; o (por absolutización de lo finito) un *deber sin ser*, en la fantástica esperanza utópica del advenimiento de un hombre cuyo ser, todo nuevo y desconocido, tiene que ser producido. Solamente respetando la dualidad ontológica se tiene, en la síntesis, verdadero y propio *deber-ser* (obligación de ser), como itinerario de realización de aquella plenitud del ser-hombre hecha presente por lo infinito que existe en nosotros, pero dentro de los límites de posibilidad señalados por la finitud. Con otras palabras, el deber-ser está implicado por el dinamismo ontológico de aquel ente dual que es el hombre» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 105).

⁶⁵ «[la coexistencia en Cotta] constituye un deber-ser de conformarse a la estructura del propio ser, permaneciendo siempre posible la transgresión de la relación, que comporta la clausura del yo y el conflicto» (ERRÁZURIZ, *Recensione a Il diritto nell'esistenza* de Cotta, en *Ius ecclesiae*, vol. I, # 2, 1989, p. 711).

conculcado de manera evidente por los delitos del aborto y la eutanasia⁶⁶. Nuestro autor, en toda su producción intelectual, enumera también otros comportamientos que son anti-coexistenciales, por ejemplo: el uso de los demás como un simple medio⁶⁷; el divorcio, que atenta contra la indisolubilidad matrimonial, institución necesaria para la convivencia pacífica⁶⁸; la manipulación genética, porque no se respeta al embrión, persona humana⁶⁹; la violencia⁷⁰; etc.

⁶⁶ «La reflexión filosófica demuestra que la vida humana inocente debe ser intangible (por el principio de la coexistencia) [...] Si el sujeto quiere negar la relación inter-subjetiva, o sea, afirmarse como absoluto, no puede sino asumir en su persona la responsabilidad de esta afirmación-negación. De allí se puede colegir que él no tendrá título para pretender que los otros (individuo o sociedad) tengan la *obligación* de la prestación, pero deberá por coherencia, practicar *él mismo* el aborto y *él mismo* darse la “buena muerte”. Ciertamente apaga así los antiguos deseos de omnipotencia del Ego» (COTTA, *Aborto ed eutanasia: un confronto*, en *Rivista di filosofia*, 25-27, 1983, pp. 28 y 33).

⁶⁷ «Este principio prescribe que “no se debe tratar nunca al otro como puro medio” de autorrealización y autogratificación propias, que despersonalizan al otro, reduciéndolo dominativamente a un objeto en un dramático juego de rebote de posiciones de dominio y de sumisión. Estos estilos de vida [conductas sexualmente desordenadas] se evidencian, por eso, inmorales objetivamente, porque no comportan, es más violan, la reciprocidad de aquel respeto, al que toda persona tiene derecho, el cual hace posible una auténtica coexistencia humana» (COTTA, *La questione dell’AIDS. Prevenzione educazione e responsabilità*, en *Iustitia*, XLIII, 1990, p. 42).

⁶⁸ «Debemos darnos cuenta de esto: la defensa de la indisolubilidad del matrimonio se apoya sobre este principio esencial: la libertad del individuo: y el individuo no puede ser libre, sino en el encuentro profundo y permanente con el otro» (COTTA, *Referendum e divorzio*, a cura del Comitato Nazionale per il Referendum sul Divorzio, Roma, 1971).

⁶⁹ «Por eso, esta actividad eugenésica no respeta aquella coexistencialidad universal fundada sobre la paridad de las personas, que es garantía del acceso, para todo individuo, a una existencia humana, o sea, correspondiente a su estructura ontológica» (COTTA, *L’uomo e l’innovazione genetica*, en AA.VV., *Medicina e genetica verso il futuro. Questioni aperte*, Roma-L’Aquila, 1986, p. 107).

⁷⁰ «Considerada en su estructura, la violencia manifiesta su inconfundible carácter específico y su significado existencial. Podemos, por tanto, definirla así: una actividad-contra, desreglada, no-dialógica y no coexistencial» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L’Aquila, 1978, p. 72).

- Con el paso del tiempo el concepto de coexistencia en Cotta se hace más profundo. No será solamente un *existir-con*, sino que se deberá abrir a la solidaridad, convirtiéndose en un *ser-para*. *Estamos-con-los-otros* (nivel fenomenológico), *existimos-con-los-otros* (nivel ontológico) y, además, *existimos-para-los-otros* (¿nivel de la caridad?)⁷¹.

A este punto, podemos arriesgarnos a realizar una síntesis de cómo nuestro autor concibe la totalidad de la experiencia humana⁷². Cotta divide la existencia en regiones o formas coexistentiales. Pues bien, en cada uno de estos ámbitos experienciales están presentes siempre:

1. Una perspectiva antro-po-ontológica, que es la bidimensionalidad sintético-relacional del hombre. Es el punto más profundo de la existencia que se proyecta, se despliega en los modos de vida coexistentiales.
2. Una perspectiva ontológica, que es lo que permite que aquella forma coexistencial se constituya, exista, sea. Así en la amistad, lo que

⁷¹ «La universalidad integral del bien común constitutivo tiene que *ser-para* el hombre en la concreción de vida de su persona» (COTTA, *Appunti per una (ri)definizione del bene comune*, en *Communio*, ed. it., 134, 1994, p. 40). En otro ensayo: «La relacionalidad, igualitaria en cuanto al ser-hombre, comporta sí la deonticidad universal del reconocimiento de ésta, pero implica además la *acogida* del otro individuo como otro yo sin el cual yo no podría reconocerme en la identidad de hombre. En este sentido, el deber de reconocimiento se prolonga en el deber de *tener cuidado* del otro yo, como dimensión del tener cuidado de uno mismo» (COTTA, *Etica e diritto. Dall'unità al completamento*, en *Studi in onore di Manlio Mazzotti di Celso*, Padova, 1955, p. 292). También: «La educación a la responsabilidad, pedida por el SIDA, exige en vía primaria la educación a la general solidaridad coexistencial. A ella pueden, y deben, colaborar científicos y humanistas en común unión de esfuerzos y con recíproca confianza» (COTTA, *La questione dell'AIDS. Prevenzione educazione e responsabilità*, en *Iustitia*, XLIII, 1990, p. 43). Existe todo un ensayo dedicado a este tema: *The duty of active aid. A comment to professor Feinberg's report*, en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, LXXI, 1985, pp. 203-210. Este *ser-para* es otro de los motivos por el que Cotta defiende la familia; es en ésta que el hombre aprende darse a los demás: «La familia no es otra cosa que la forma humana en la cual vivir responsablemente la libertad de sus miembros según justicia (ético-jurídica) y la libertad según caridad-don» (COTTA, *La famiglia nei suoi principi antropologici ed etico-giuridici*, en *Studium*, LXXXIX, 1994, p. 849).

⁷² Ver apéndice # 1.

hace que la diferencia entre dos personas llegue a ser aceptación es la *simpatía*; en la política, el *bien común* es lo que hace que se tome conciencia del «nosotros»; en la familia, el *amor conyugal* que suscita el *amor genitorial*; en el juego, la *regla*; en el derecho, la *regla* también; y en la caridad, el *Todo comprensivo*.

3. Una perspectiva del *deber-ser*, que hace que la forma coexistencial perdure en el tiempo. Podríamos decir que esta perspectiva es deontológica y axiológica. Deontológica, porque está presente *aquello que será*, es decir, hay un momento de imperatividad; y axiológica, porque el *deber-ser* constituye también un principio de valoración. Así en la amistad, la «coexistencia simpática» que existe entre dos individuos debe ser conservada por la *lealtad*, de lo contrario la absolutización de la dimensión de infinitud de uno de los dos, puede ahogar al otro, y la amistad podría llegar a ser sometimiento o traición. En la política, la *solidaridad* es el *deber-ser* que se encarga de prologar la «coexistencia en el bien común» a lo largo del tiempo y que evita el autoritarismo o la anarquía. En la familia, gracias al *deber-ser* de la *fidelidad* en el cuidado de sus miembros, se puede dar una coexistencia pacífica en el hogar; sino surgiría por defecto una situación de infidelidad e irrespeto. La «coexistencia lúdica» del juego es conservada por el *deber-ser* de la *corrección*, de lo contrario aparecería la trampa. La «coexistencia jurídica» del derecho es mantenida por la *justicia*, que la salva del caos o de la tiranía. Y en la «coexistencia del amor» propia de la caridad, el principio regulativo de la *aceptación del otro* -que se concretiza en un *don y perdón*- e impide que reine el egoísmo o el sometimiento. Cada forma coexistencial tiene su propio *deber-ser*, al que Cotta llamará *moral*: habrá, pues, tantas *morales* cuantos *deber-ser* existan⁷³.
4. Una perspectiva gnoseológica. Según el profesor de Roma la coexistencia es el criterio de verdad a base del cual podemos juzgar todas nuestras acciones. En todos aquellos modos de vida se da la

⁷³ «No hay una sola actividad que pueda decirse específicamente moral, pero existen tantas morales cuantas actividades prácticas, las cuales se construyen como sistemas de *deber-ser*» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 206).

coexistencia: en la amistad hay una «coexistencia dual»; en la política, la «coexistencia del nosotros»; en la familia, una «coexistencia conyugal y genitorial», etc.

5. EL SUJETO HUMANO, ¿PERSONA O INDIVIDUO?

Cotta en los comienzos de su producción intelectual, cuando quiere referirse al ser humano, usa la palabra «individuo» o «sujeto». Así lo revelan sus primeras reflexiones sobre filosofía del derecho⁷⁴ o filosofía política. El estudio de la palabra «persona», con toda la carga filosófica que lleva tras de sí, es afrontada por nuestro autor en la década del 70⁷⁵. ¿Por qué motivo? Pensamos que eran los tiempos en que se presentaba el problema del aborto: «El embrión es individuo, no persona», es el eslogan que aparece en aquellos años y hasta el día de hoy se repite. En aquellos momentos, el profesor de la Sapienza afronta, con sus análisis y críticas esta dificultad.

¿Cuál es el punto de partida en el estudio de la noción de «persona»? Cotta observa que existe una distinción de oposición (*distinctio per oppositionem*) entre los conceptos de individuo y persona:

- Se ha sido interrumpida la tradición clásica. En la Antigüedad había una distinción entre individuo y persona, pero no una oposición. En efecto, la distinción entre los dos términos era de tipo lógico-clasificadorio: *individuo* era el concepto genérico predicable de cualquier ente indivisible y unitario (cosa, animal u hombre); *persona* designaba al individuo que pertenecía exclusivamente al género de los seres racionales⁷⁶. Esta tradición se ha continuado a lo largo de

⁷⁴ Cfr. Sus producciones principales en este campo *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966) y *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, primera edición y segunda edición de 1971 y 1974, respectivamente).

⁷⁵ En efecto, el primer ensayo donde toca este tema es *Comunità* publicado en *Enciclopedia del Novecento*, I, Roma, 1976, pp. 939-947. Luego existe un artículo dedicado exclusivamente a desarrollar esta temática: *Persona (filosofía del diritto)*, en *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, Milano, 1983, pp. 159-170. Ambos escritos aparecen después en *Diritto Persona Mondo umano* (Torino, 1989).

⁷⁶ «Sobre esto es clarísimo Boecio: “Individuum pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum

los siglos. Ciertamente ha habido pensadores que han acentuado en el concepto de persona la participación de la trascendencia divina (san Agustín, santo Tomás, Kierkegaard, Rosmini), o la apertura a la trascendencia (Scheler, Hartmann), o su relación con el Ser (Heidegger). Pero, según nuestro autor, en ninguno de estos enfoques se puede encontrar una oposición entre individuo y persona⁷⁷.

- Se ha llegado a esta distinción de oposición porque algunos han acentuado el aspecto axiológico: persona e individuo son materialmente el mismo dato existencial, pero la persona tiene un *in plus* de valor, porque es una categoría de tipo ético o espiritual (aquí se podrían encuadrar Berdiaev, Lavelle, Marcel). Otros, en cambio, han acentuado el criterio del obrar sobre el del ser: el individuo es un dato natural, la persona se define por su obrar, por su dinámico «hacerse», en definitiva uno *es* individuo, pero uno *se hace* persona (Maritain, Renouvier, Marcel). Cotta dice que estos filósofos no han resuelto el problema, porque han caído en la trampa nominalista: se quedaron solamente en el terreno de la palabra⁷⁸.

quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates”. Invece, persona “est naturae rationalis individua substantia”. Estas definiciones boecianas serán tomadas por Santo Tomás, para el cual el individuo se encuentra “in omnibus generibus”, pero “in substantiis rationalibus” está “quodam specialiori et perfectiori modo”, porque los individuos racionales “habent dominium sui actus; et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt”. Consecuentemente, persona es el término específico que corresponde al individuo dotado de razón y, por lo tanto, a ‘todo’ hombre, independientemente del modo (y del valor) de sus realizaciones existenciales. Es más, la precisa formulación tomista pone en relieve que la calificación de persona sirve únicamente para establecer la diferencia ontológica entre el hombre y los entes que pertenecen al mundo físico, los animales en particular» (COTTA, *Persona*, 1983, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 73).

⁷⁷ «Se puede concluir sobre la debatida cuestión: más allá de las diferencias de línea filosófica (racionalistas, fenomenológicas, existenciales), la más seria y constante especulación teórica concuerda con afirmar la identidad real de persona e individuo humano» (COTTA, *Persona*, 1983, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 76).

⁷⁸ «En este punto, la solución, en un análisis no ontológico, es obligada: criterio discriminativo del obrar es el valor. El de la persona es un hacerse ‘según valor’. Pero así se cae en un evidente círculo vicioso: la persona es valor porque ‘se hace’, pero el hacerse es personalizante solo si es según valor [...] El tentativo de definir la persona

Ciertamente, el profesor de la Sapienza observa como un peligro esta *distinctio per oppositionem* entre «individuo» y «persona», ¿por qué?

- Porque nuestro autor ve en esta oposición un peligroso sofisma que atropella a una verdad fundamental: el derecho a la vida. Efectivamente cuando se afirma (sobre todo algunos que se adscriben a una corriente de pensamiento «personalista») que el embrión es individuo y no persona, existe una petición de principio: se define *individuo* en sentido naturalista y *persona* en sentido de valor, pero ¿por qué el individuo no tendría valor?⁷⁹ Esta es una puerta abierta para justificar el delito del aborto.

- Por otra parte, siempre en el contexto de poder justificar el aborto, algunos propulsores del personalismo sostienen que uno llega a ser persona cuando se *socializa* o se *culturiza* en una comunidad determinada. Cotta rechaza esta posición, manifestando que el estatuto ontológico del ser humano no depende de la pertenencia a una estructura sociológica determinada, porque el hombre no es solamente historia y cultura, es además naturaleza, lo que implica permanencia a través del tiempo⁸⁰.

mediante su oposición con el individuo se revela no satisfactoria, porque no tiene fundamento [...] [Estos pensadores] han tenido el desacierto de resolver la cuestión en modo nominalista» (COTTA, *Persona*, 1983, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 71).

⁷⁹ «Propiamente el viejo *principium individuationis*, con sus estrictas determinaciones sucesivas, demuestra que la persona es una e irrepitible tanto en el orden físico (¡el código genético!) como en lo espiritual. Y ¿por qué no debería tener valor aquel individuo específico que es el niño próximo a nacer?» (COTTA, *Aborto ed eutanasia: un confronto*, 1984, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 227).

⁸⁰ «El criterio personalista presenta otra versión: sociológica y no filosófica, según la que se tiene una persona cuando se ha tenido un proceso de *socialización* o de *culturización* del sujeto. Subrayo, de pasada, la indeterminación de tal noción: el asocial será también un delincuente, pero no por esto cesa de ser persona u hombre *tout court*; el no-aculturado será también un extraño, pero no por eso pierde su cualidad de persona o de hombre [...] Por lo que respecta al niño próximo a nacer, el discurso debe hacerse más cauto y específico. Es necesario distinguir, antes que nada, socialización de culturización, porque si se entiende el primer término en modo rígido –el de la relación intersubjetiva de sintonía vital– entonces la primera y fundamental socialización es propiamente la prenatal» (COTTA, *Aborto ed eutanasia: un confronto*, 1984, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 226).

Para Cotta, el problema existe, porque se ha entrado en una aventura semántica⁸¹: ¿qué entendemos por individuo y por persona? Nuestro autor optará por afirmar la identidad real de los dos términos⁸².

⁸¹ «La noción de persona ha pasado por una larga historia filosófica, signada por profundizaciones, pero también por equívocos y por caídas en el discurso retórico» (COTTA, *Persona*, 1983, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 59).

⁸² Cabe destacar que al final de su producción intelectual Cotta pone el concepto de individuo en el ámbito ontológico universal y el de persona en el existencial: «En efecto, somos individuos humano (nivel ontológico universal) antes de ser personas (en los diversos niveles existenciales particulares): el primero es la condición del segundo. La esencia precede a la existencia» (COTTA, *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, en *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, Atti del Convegno organizzato dalla U.G.C.I., Roma, 12-13 settembre 1993, Milano, 1995, p. 14). Lo mismo se puede ver en su último libro *Soggetto umano. Soggetto giuridico* (Milano, 1997): «Hay espacio para una distinción filosófica, no meramente estipulativa y convencional, entre individuo y persona, y que no diferencia ni mucho menos produce contraposición, sino, al contrario, señala una secuencia. Es la distinción que reconoce a la persona la titularidad del ejercicio existencial de la posibilidad, del cual el ente hombre, y, por tanto, cualquier hombre, es detentor por propia estructura constitutiva. Del individuo a la persona se concretiza, en el cuadro de una coherente antropología, lo que sucede en el pasaje filosófico y lógico de la potencia al acto [...] Hasta ahora es plausible afirmar que la persona no es el bien, sino es aquel que traduce en realidad el posible» (p. 45). Pensamos que con este razonamiento, Cotta cayó sutilmente en la *distinctio per oppositionem* entre «individuo» y «persona» que tanto había combatido.

V. EL DERECHO COMO ESTRUCTURA ESPECÍFICA ONTORELACIONAL

Cotta ha presentado la vida como coexistencia. Este *existir-con-los-otros* se cristaliza en regiones coexistentiales, cada una de las cuales posee sus propios principios regulativo y constitutivo, su ámbito de extensión y una específica orientación de su movimiento integrador.

En este capítulo nos proponemos estudiar, con el método de la ontofenomenología, uno de aquellos modos de vida: el derecho. En el capítulo III presentábamos de qué manera el derecho aparece en la existencia (el *cómo* morfológico): era una descripción extrínseca. Pero para que el análisis fenomenológico sea completo hay que indagar *cómo* es intrínsecamente el derecho (el *cómo* estructural). Gracias a los datos que aflorarán, podremos ir al *cur*, a la ontología: ¿por qué el derecho existe? Así nuestro análisis ontofenomenológico será completo.

1. EL ANÁLISIS MORFOESTRUCTURAL DEL DERECHO

1.1 *El principio regulativo del derecho: la justicia*

1.1.1 El problema de la moral en Cotta

¿Qué es la moral para el profesor de la Sapienza? En toda su obra no se encuentra una definición precisa de lo que sea la «moral», lo que existen son determinadas características que, a lo largo de los años, Cotta ha señalado. Pensamos que nuestro autor trata sobre la *moral* cuando se interroga por la bondad intrínseca de un acto particular, lo que se podría formular con las siguientes preguntas: «¿Es moral esto?», «¿es bueno que esto exista?», «¿es pedido por el ser propio del hombre?», «¿qué debo hacer?»

Indicamos algunos puntos importantes:

- En primer lugar hay que señalar que Cotta considera sinónimos los vocablos «moral» y «ética»¹. Para manifestar que algo pertenece al campo de la moral (sustantivo abstracto) usa las expresiones: «moralidad» o «eticidad»².
- Es moral (o está en el orden de la moralidad) todo lo que vaya de acuerdo con la naturaleza humana, esto es, con la bidimensionalidad sintético-relacional del hombre. Asimismo, el «bien de la naturaleza humana» incluye también la dimensión religiosa: es evidente en el sujeto humano la presencia de una tensión, a causa de nuestra misma estructura ontológica, que nos hace trascender hacia el Bien³.

¹ «En el lenguaje filosófico actual, mientras se continúa (siempre menos categóricamente) a atribuir la heteronomía al derecho, los términos "moral" y "ética" son equivalentes y su elección no depende del uso lingüístico. En los países de lengua inglesa o alemana se prefiere el término "ética" (ethics, Sitte); en aquellos de lengua latina, el término "moral". La categoría deontológica formal permanece idéntica, como sucedía en el pensamiento clásico, sea que se la designe con *ética* o con *moral*» (COTTA, *La relazionalità quale fondamento della morale*, 1987, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 287). También: «Considero "ética" y "moral" como sinónimos por obvias razones etimológicas y semánticas» (COTTA, *Etica e diritto: differenza nell'unità*, en *Communio*, 130, 1993, p. 72).

² Cotta solamente una vez usa la expresión «eticidad» como sinónimo de «moralidad» en el artículo *Il diritto di fronte alla morale*, en *Ordine morale ed ordine giuridico. Rapporto e distinzione*, Atti del Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti, Roma, 24-27 aprile 1984, Roma, 1985, pp. 13-32.

³ «Es el ser lo que constituye el criterio objetivo de juicio en el ejercicio de la libertad existencial, determinando así la "vida buena". En conclusión, el presente trabajo está encaminado a decir qué es el *bien de naturaleza* del hombre: la conservación de la verdadera naturaleza humana, en la cual es inmanente aquella capacidad de trascendimiento de todo lo que es fenómeno empírico y accidental, sin la cual ningún bien puede ser considerado auténticamente humano [...] Por eso decir como la encíclica que "Dios es el Bien" significa también, filosóficamente, ir más allá del *bien de naturaleza*, no por fantástica idealización, sino bajo el empuje de aquella tensión al trascendimiento que es interna a la estructura natural, ontológica, del hombre, llegando así a comprender la *naturaleza del Bien*. En su absolutez y Verdad, el Bien es revelado en el anuncio: "Yo-soy", del que es imagen filosófica el Ser, así como el hombre es la imagen viviente de Dios» (COTTA, *Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor*, en *Studium*, XCI, 1995, pp. 859 y 861).

- Consecuentemente, lo *malo* será todo lo que atente contra la integridad ontológica del sujeto. Por lo tanto, el orden de la moralidad tiene una *normatividad* que protege aquel bien natural de cada individuo. En el pensamiento de Cotta, la «moral» es un vasto «deber-ser» que responde a los principios más profundos de la *egoidad* (*egoità*): el hombre tiene una dimensión de moralidad que se plasma en todos sus actos⁴.
- El derecho (y con él cada una de las formas de la coexistencia) pertenece a este orden de la moralidad:
 - porque su trascendental es la justicia y ésta es virtud específica del *honeste vivere*, que refleja un orden moral⁵.
 - porque constituye el primer nivel de la moral. Es decir, el derecho como estructura de paz evita los conflictos que podrían surgir en las relaciones más elementales del coexistir humano. Así: el matrimonio se opone al rapto, el contrato impide el fraude, etc⁶.
 - porque el derecho participa de una de las características de la moral (no la única ni la principal) que es la capacidad de sancionar ante una transgresión⁷. Cotta usa este argumento para

⁴ «El mal consiste *in primis* en el atentado, siempre posible, a la integridad ontológica, que es el *suum* común a todo individuo, que es lo que determina la igualdad estructural más allá de las diferencias existenciales. Pero éstas o la misma posibilidad del mal, ponen a la entera vida práctica bajo el signo de la normatividad» (COTTA, *Etica e diritto. Dall'unità al complemento*, en *Studi in onore di Manlio Mazzotti di Celso*, Padova, 1995, p. 292).

⁵ «En esta perspectiva, el derecho se presenta como una forma concreta y específica del *honeste vivere*, de la eticidad» (COTTA, *Il diritto di fronte alla morale*, en *Ordine morale ed ordine giuridico. Rapporto e distinzione*, Atti del Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti, Roma, 24-27 aprile 1984, Roma, 1985, p. 29).

⁶ «En cuando estructura de paz, el derecho constituye aquello que ha sido llamado como “mínimo ético”. La expresión, según mi parecer, es demasiado reductiva, prefiero considerar la relación jurídica como el primer nivel de la moral» (COTTA, *La certezza del diritto. Una questione da chiarire*, en *Rivista di diritto civile*, xxxix, 1993, p. 326).

⁷ «No solamente la regla jurídica, cualquier norma conlleva una sanción para quien la viola, y no puede despreciarla sin que el mandato, la regla, el deber ser queden reducidos a un simple montón de palabras o a un deseo piadoso. Sanción significa, en general, “negación de la negación” de la propia norma, por usar una célebre y

demostrar que el derecho y la moral no pueden ser separados, como lo hacen algunas corrientes de la modernidad⁸.

- Incluso la caridad pertenece al orden de la moralidad, porque ostenta una cierta «normatividad». Haciendo suyos los análisis de Kierkegaard y de Leibniz, nuestro autor sostiene que en la caridad está presente una innegable *imperatividad-de-amar*, no solamente porque es el distintivo del cristiano, sino porque existe una cierta ética del *deber-amar* a los entes que participan, también como nosotros, del Ser⁹.

1.1.2 *La moral del derecho: la justicia*

Es original del profesor de la Sapienza el estudio de la concreción de aquella moralidad general en algunas actividades humanas particulares, lo que en el sistema cottiano se llaman *formas coexistentiales*.

penetrante expresión de Hegel, y por esa razón carece de vida autónoma respecto a la norma, aunque en ella esté implícita» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, pp. 146-147).

⁸ «La estructura del modo de vida jurídico, tal como hemos venido precisándola paulatinamente en el curso del presente análisis, tiene la siguiente consecuencia: que el derecho pertenece a la esfera de la moralidad. Puede parecer sorprendente, por no decir inaceptable; hasta tal punto estamos habituados a separar el derecho de la moral. En realidad, una reconstrucción histórica del problema, imposible en este lugar, nos mostraría enseguida que tal separación es relativamente moderna y suele atribuirse a Christian Tommaso, un pensador alemán que vivió a caballo de los siglos XVII y XVIII, posterior, por tanto, a la separación entre derecho y justicia» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 142).

⁹ «Con frecuencia a la caridad se la pone en una relación ambigua con la eticidad [...] En el amor no se manda, dice una máxima popular. Pero esto está bien para “el amor instintivo y natural, el amor inmediato”, como decía Kierkegaard. Efectivamente el filósofo danés [...] en su libro *Atti dell’amore* revela que “el distintivo del amor cristiano” es “que el amar es un deber” y precisa: “*Tú tienes que amar*”. Solamente cuando existe el deber de amar, entonces solamente el amor está garantizado para siempre contra cualquier alteración; eternamente liberado en beata independencia; asegurado en eterna beatitud contra la desesperación” (ed. Fabro, pp. 170 e 177) [...] Por otra parte, una metafísica del ser tiene su prolongación coherente en una ética del deber de amar a los entes que participan del Ser, así como la cosmoontología de Leibniz exige el culminar de la ética, *caritas sapientis*, en la que conocimiento y eticidad se conjugan» (COTTA, *Il diritto di fronte alla morale*, en *Ordine morale ed ordine giuridico. Rapporto e distinzione*, Atti del Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti, Roma, 24-27 aprile 1984, Roma, 1985, p. 30).

A partir de la firme convicción de que el hombre está estructuralmente relacionado, Cotta nos indica que toda actividad práctica implica, de parte del agente, un tomar conciencia de su ser coexistencial, pero bajo una forma específica que caracteriza su obrar de una manera determinada. Es el principio constitutivo. De esta manera el obrar amical, no podría existir sin la correspondencia de un mismo sentir, es decir, sin coexistencia simpatética.

Luego, cada actividad práctica se desarrolla gracias a un *deber-ser* que la mantiene fiel a sí misma en las vicisitudes que pueden acaecer y cambiar los actos singulares. Es el principio regulativo o directivo. Habrá entonces tantas morales específicas, cuantas formas coexistentiales existan¹⁰. Por eso cuando Cotta se pregunta: «¿cuál es la moral?», es la interrogación por la *moral* o el *deber-ser* de cualquier forma coexistencial.

En el caso particular del derecho, nuestro autor dice que lo que tutela la posibilidad de obrar en el ámbito jurídico es la justicia. La justicia es la moral, el *deber-ser* del derecho. ¿Por qué? Porque el obrar jurídico comporta el reconocimiento universal y no particular de la cualidad de individuo, más allá de las diferencias; comporta también la exclusión, a causa de sus principios intrínsecos constitutivo y difusivo, de cualquier

¹⁰ «Pero, en efecto, porque son coexistentiales, estas formas tiene su origen y su sentido humanos en la estructura ontológica fundativa del individuo: la relación *yo-con-otro*. Si las varias modalidades del obrar encuentran plenitud de sentido en la dimensión coexistencial, esto requiere que los varios actos singulares y particulares, en los que tales modalidades se actualizan, sean conformes al significado coexistencial de éstas. Por lo tanto, toda forma de vida incluye en sí, un principio *directivo* o *regulativo*, por medio del cual sus expresiones concretas son dirigidas y relacionadas en la correspondencia de sentido con ella, a la que también son intencionadas, siendo por eso reconocibles y calificables como pertinentes a ella. En fin, toda actividad práctica se actualiza coherentemente con la estructura específica coexistencial gracias a un *deber ser*, el cual la mantiene fiel a sí misma en el contingente sucederse y variarse de sus actos particulares. Entonces, por esta interna presencia del *deber ser*, toda forma de coexistencia implica una propia moralidad, es más, se puede decir, es una *moral específica*. La afirmación es fuerte y hasta extraña en el ámbito filosófico, pero no en el del lenguaje común, dentro del cual se habla corrientemente de los deberes de la amistad, de una moralidad económico-comercial como deber de corrección, de una moralidad política como deber de referirse al bien común, etc.» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 292).

tipo de «acepción de personas» (de lo contrario estaríamos en un obrar amical o político). Solamente la justicia puede proporcionar aquella normatividad que mantenga, instaure o restaure el orden de la coexistencia de los sujetos según la paridad y la simetría de sus posiciones o acciones. Éste es el motivo por el que Cotta llama a la justicia el *trascendental* del derecho, porque (parafraseando a Kant) constituye su condición de pensabilidad y de aplicabilidad: no se puede hablar de derecho sin pensar en la justicia¹¹.

En un momento dado ¿podría haber conflictos entre las morales de las formas de la coexistencia? En otras palabras, ¿cuál es la jerarquía de estos *deber-ser*? Cotta responde con el siguiente análisis:

- En primer lugar nuestro autor propugna una pluralidad de morales y no un «pluralismo moral» de tipo ideológico, que implicaría un permisivismo sin límites. La pluralidad la entiende como el reconocimiento de diversos tipos de *deber-ser*¹².

¹¹ «Este principio [el principio que Cotta llama “principio de personalidad”, esto es, el no hacer acepción de personas, propio del obrar jurídico] encuentra una lúcida explicitación en la clásica fórmula: “dar a cada uno lo suyo y no ofender a ninguno”, aquí está el doble reconocimiento de la paridad ontológica de las personas y de la personalidad de la acción, o sea, de los méritos o deméritos de las persona por sus actos. Este doble reconocimiento sustancia la norma, produciendo un “tercero imparcial y desinteresado” (tomando la feliz fórmula de Alexandre Kojève), expresión de la aristotélica “razón sin pasión” respecto al contingente relacionarse “interesado” de los sujetos. En otros términos, se tiene norma jurídica cuando la prescripción puede dar razón, o justificar, la propia imparcialidad e interés respecto a los destinatarios, o sea, cuando es justa. En tal modo es posible distinguir la norma jurídica de las otras prescripciones y, particularmente, de aquellas de pura potencia. Entonces la justicia tiene que ser reconocida como el *trascendental* del derecho, en la dirección tanto de la pensabilidad, como de la aplicabilidad y de la aceptación obligante» (COTTA, *Il diritto di fronte alla morale*, en *Ordine morale ed ordine giuridico. Rapporto e distinzione*, Atti del Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti, Roma, 24-27 aprile 1984, Roma, 1985, p. 29).

¹² «Es necesario decir que la pluralidad de las morales aquí descritas, no tiene que ser confundida con el pluralismo moral de tipo ideológico, según el cual hay tantas morales cuantos sistemas de contenido de *deber ser* hubiere; por ejemplo: una moral occidental y una oriental, una moral antigua y una moderna, una moral burgués y una socialista. La pluralidad de la que hablo es de orden fenomenológico-estructural, porque se basa, no sobre contenidos prescriptivos, sino sobre el reconocimiento de los diversos tipos estructurales de *deber ser*, en los cuales se manifiesta la existencia. La

- ❑ En segundo lugar, todas participan de un orden de *eticidad* superior: ninguna moral de una determinada forma coexistencial cancela, destruye o absorbe otra. Lo que puede haber es una subordinación – por el ámbito de extensión- de una moral *a* otra; o una transfiguración de una moral *en* otra¹³.
- ❑ Cualquier acto podrá ser juzgable según la tipología de la forma coexistencial en la que se adscribe. Así un acto político será juzgado positivo o negativo si se adecua o no a los dictámenes del *deber-ser* de la política, es decir, de la solidaridad cívica; un acto jurídico es verdaderamente jurídico si es justo, etc¹⁴.
- ❑ Para solucionar cualquier conflicto entre morales, Cotta recurre a su teoría de la *jerarquización*. Constatando el hecho de que no se puede dejar a la subjetividad y al capricho la elección de la moral más conveniente (por la razón de que todos somos ópticamente ambivalentes), hay que elegir bajo un criterio objetivo¹⁵. En este

diferencia, en efecto, no está constituida por los contenidos prescriptivos concretos – que frecuentemente son, o pueden ser, similares e incluso idénticos- sino que está constituida por la estructura y por el principio o valor regulativo propio de cada forma coexistencial» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 294).

¹³ «Ya que todas estas formas son coexistentiales –y por eso corresponden al estatuto ontológico relacional del individuo- la pluralidad fenomenológico-estructural de las morales resulta irreducible, en el sentido de que ninguna de esas quiera pretender borrar a las otras. Ni constituye prueba el hecho de que ninguna excluya totalmente a los valores (y a la moralidad) de las otras, sino que los subordina al propio valor y a la propia moralidad, limitando su ámbito de extensión. La política, por ejemplo, no niega el derecho y la justicia, sino que los subordina a sí haciéndolos cumplir las funciones de la solidaridad cívica; igualmente el derecho no niega la solidaridad o la caridad, sino que las subordina a la justicia. Este mecanismo de recíprocas subordinaciones, si por un lado comporta el englobamiento de cualquier auténtica experiencia de deber-ser, por otra parte hace que cada actividad reivindique para sí la supremacía en el complejo orden moral» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 294).

¹⁴ «Los varios actos y sistemas empíricos-concretos serán juzgables como morales si satisfacen la estructura relacional de la forma a la que pertenecen y al principio regulativo inmanente. Por lo tanto un provvedimento político será moralmente aprobable *desde el punto de vista político* siempre que corresponda al bien común; así como lo serán, *desde el punto jurídico*, una norma o una sentencia que satisfagan a la legalidad según justicia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 293).

¹⁵ «No pudiendo establecer un primado *objetivo* de este o de aquel sistema de deber-ser – ya que todos éstos son auténticas manifestaciones de la existencia-, correspondería a la

caso, el criterio objetivo es el de la universalización: cuanto más sea universalizable la moral, tanto más tendrá un nivel objetivo superior.

- Gracias al criterio de jerarquización (que según el mismo Cotta no es el criterio definitivo), existen únicamente dos morales cumplen el requisito de ser universales: la moral del derecho y la de la caridad¹⁶. Entonces, ¿cuál de ellas prevalecería? La respuesta de nuestro autor es articulada:
 - La caridad supone un *deber-ser* asimétrico, es decir, no posee la reciprocidad de obligaciones que tiene el derecho. La caridad es sin medida; el derecho, por basarse en la justicia, tiene medida¹⁷.

elección *subjetiva* establecer la jerarquía entre estas diversas morales. Ciertamente, surge una dificultad: no todos estarían dispuestos a reconocer en el *individuo* al sujeto legitimado para realizar una elección tan importante desde el punto de vista existencial, elección que tiene que ver no solamente con el que decide. Muchos podrían retener que el sujeto capaz de elegir debería ser la *comunidad*, o sea, los individuos conscientes de su conexión comunitaria de vida. El dilema es, con toda probabilidad, irresoluble, por el motivo de que no existe ningún individuo que no esté separado del todo de los otros individuos con quienes convive, así como no existe una comunidad, por más consciente y de acuerdo que estuviese, que pueda suprimir (en últimos de los casos, exteriormente y con fuerza), toda exigencia estrictamente individual de elección. Si es así, la imposibilidad de determinar quién sea el sujeto habilitado legítimamente de la capacidad de elección (sea individuo o sea individuo-en-comunidad) comporta un nuevo conflicto» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 208).

¹⁶ «A la luz del criterio de universalización, la jerarquía de las morales se delinea en modo claro. La amistad personal, aunque sea grande su intensidad de acogida, establece una relación inter-humana particularmente limitada por la dualidad simpatética [...] Sin duda alguna más amplia es la posibilidad de extensión de la solidaridad cívica, que rige la relación política; pero esta non puede ser universalizada so pena de destruirse [...] El caso sea del derecho como de la caridad es muy diverso: ambos corresponden, por su estructura, al criterio de la universalización» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 297).

¹⁷ «El agente que se ponga en el horizonte de la caridad, tiene conciencia de tener el *deber* personal de amar en todo a cualquier persona. Pero el agente es consciente de que no tiene el *derecho* ni de recibir en contracambio caridad o al menos gratitud, ni de exigir de otros una actitud caritativa. Entre el agente y el destinatario existe una relación *asimétrica*, porque falta reciprocidad de derechos y deberes. En cambio, la relación jurídica es *simétrica*, porque entre sus miembros existe una correspondencia entre deberes del uno y derechos del otro, y hay también reciprocidad convertible de sus posiciones. En el horizonte del derecho ninguno tiene solamente deberes o solamente derechos [...] Porque la justicia (que es medida de las relaciones, equili-

- El profesor de la Sapienza reconoce el primado de la moral de la caridad, en cuando se encuentra en el nivel del Totalmente Otro¹⁸. Pero al mismo tiempo, ésta no obstaculiza la labor del *deber ser* jurídico, porque lo transfigura, sin aniquilarlo¹⁹. Por tal motivo, se puede dar una perfecta convivencia entre derecho y caridad. El agente es el encargado de transformar la simetría de la justicia en asimetría caritativa. Caridad y derecho están tan relacionados que nuestro autor ve entre ambos una mutua implicación: si es afectado el derecho, también es afectada la caridad: ambos tipos de moral se inscriben en el gran orden moral creado por Dios²⁰.

brada y equilibrante) es el trascendental del derecho, esto si se conforma a la calculada medida de las acciones de los sujetos, que le pone en estricta relación de reciprocidad, contracambio y contrapeso. El reconocimiento de la paridad ontoexistencial de los sujetos impele al derecho a establecer o restablecer, por justicia, una medida pacificante en el nivel de las acciones y a determinar las responsabilidades personales si se alejaren de tal medida. La acogida jurídica del otro se detiene frente al ilícito de aquél que lleva la responsabilidad. El significado ético de la pena, más allá de sus formas históricas que siempre deben ser perfeccionadas en el sentido humano, reside en la exigencia de restablecer la medida justa de la relación. El mismo reconocimiento de la paridad, empuja a la caridad a una acogida *total* del otro, más allá de sus derechos y deberes, méritos o deméritos, en una actitud de don y de perdón, que va más allá de la medida de la justicia. Se puede decir que el destinatario privilegiado de la caridad es el extraño, el adversario, el trasgresor, a los que es necesario hacer llegar el mensaje de paz de una fraternidad perdurable sin tomar en cuenta los errores o ilícitos cometidos. Propiamente es esta *fuera-medida* de la caridad la que hace que su capacidad universal de acogida sea total y profunda, y que la supremacía ocupe en relación con las otras formas de la vida moral» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 300).

¹⁸ «Si un primado hay que asignar, lo asignaré sin dificultad a la caridad. Esta, en efecto, expresa fielmente, aunque sublimando, la estructura y el movimiento de la existencia» (COTTA, *Primato o complementarità della giustizia?*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1, 1973, p. 632).

¹⁹ «Ahora bien, la plenitud es literalmente lo opuesto al aniquilamiento por medio de la caridad, el derecho es ciertamente vaciado de espíritu carnal, pero no de su estructura – que por el contrario, gracias a este aniquilamiento se encuentra disponible para alcanzar su plenitud. ¿No es quizá cierto por otra parte que la caridad, fuente y esencia de la *metanoia*, no deroga nada, todo lo respeta, pero todo lo transforma con su presencia, con el espíritu divino con el cual todo lo anima?» (COTTA, *Sur la signification eschatologique du droit*, 1971, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 115).

²⁰ En el ensayo *Il diritto di fronte alla morale* (en *Ordine morale ed ordine giuridico. Rapporto e distinzione*, Atti del Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti, Roma, 24-27 aprile 1984, Roma, 1985), hay dos párrafos de Cotta muy ilustrativos: «El hecho es

1.1.3 *La justicia estructural*

La moral que corresponde al derecho es la justicia. Pero ¿qué tipo de justicia? El concepto clásico de «dar a cada uno lo suyo y no ofender al otro» a través del tiempo se ha cristalizado en diversos tipos de justicia que responden a los ámbitos individual, social y universal.

- *La justicia en el ámbito individual.* Cotta la llama «intersubjetiva» porque se da entre dos sujetos que están en un mismo nivel o condición existencial. Responde al principio de *equivalencia* ya que siempre habrá una relación bilateral-horizontal que se plasma en un contracambio de cosas, de obras o de reparación de ofensas. Es la clásica justicia conmutativa²¹. Pero este tipo de justicia presenta límites:

que en una perspectiva inmanentista –sea empirista o, con mayor razón, idealista- no tiene sentido el criterio de la filosofía cristiana de organización del sistema ético. La distinción, con valor intrasistemático, de temporal e intemporal, de lo que es gozne unificante la caridad, cae necesariamente a causa de su fundamento trascendente. Por otro lado, la no cancelabilidad existencial de la caridad [...] lleva a la introducción de otro criterio de distinción: aquél entre actos motivados interiormente (entre los que está la caridad) y actos motivados exteriormente. En la línea o bajo la influencia de una caridad inmanentizada -que priva su relación con la trascendencia, y que se resuelve en una suerte de efusión del corazón, que no depende si no de esto- es reconocido como cualidad moral solamente a los actos de origen interior. El criterio arriba manifestado se precisa en la distinción entre legislación interior (de la conciencia personal) o moral y legislación exterior o jurídica. De intrasistemática, la distinción se transforma en extrasistemática, por lo que el derecho es constituido como una orden exterior y, por lo tanto, puesto fuera del ámbito de la eticidad, perdiendo su identidad de esencia con la justicia» (p. 22). También: «La moral de la caridad no es la negación o el repudio de la moral de la justicia. Al contrario, la presupone como una moral que puede y debe ser trascendida solamente cuando los deberes de la justicia han sido reconocidos. Me parece evidente: si ninguno tiene el *derecho* de ser amado, ninguno puede razonablemente pretender que el otro trascienda los preceptos de la justicia» (p. 31).

²¹ «La justicia intersubjetiva protege (y rectifica) las relaciones *establecidas* entre sujeto y sujeto, que sean de igual nivel (o todos individuos o toda colectividad), o que se pongan en el mismo nivel, como sucede cuando una sociedad en nombre colectivo trata con un individuo un intercambio o una prestación de obra. En tal caso la relación es de tipo *bilateral-horizontal* y los sujetos de ésta son tomados en consideración, desde el punto de vista de la justicia, fuera de los cuadros de referencia amical y política –es decir, ni como amigos ni como enemigos- sino sólo y propiamente en su individualidad simple y humana, y en la actividad de relación que de ella surge. Las relaciones son de

- Los individuos, que son parte de la relación bilateral, pueden consciente o inconscientemente infligir daño a terceros.
 - El criterio de justicia con el cual establecerán la relación podría no estar de acuerdo con la regla común objetiva, es decir, se podría pactar una «justicia» arbitraria.
- *La justicia social o societaria.* Cotta dice que el concepto de «justicia social» es ambiguo, genérico y pleonástico. En efecto, ¿qué es la «justicia social» si toda justicia es esencialmente social porque obra en el ámbito de la relación con los otros? Nuestro autor prefiere llamarla «societaria», por el rol fundamental que la sociedad (como un todo) posee en esta justicia; y para él es la justicia que busca la armonía de las varias partes de la sociedad con el fin asegurar una convivencia pacífica. En efecto, se pueden dar dos clases de relación en las cuales la sociedad como tal está considerada:
- Entre todos los sujetos con la sociedad. Ésta necesita que los individuos cumplan determinadas acciones y viceversa. Aquí no hay un contracambio claro (como sucedería si la sociedad actuase como un privado: en este caso estaríamos ante una relación bilateral), sino que yo *doy* para que la sociedad *cumpla* con sus fines generales. Existe una dirección vertical-directa²².

este tipo: a) de intercambio, b) de obra, c) de ofensa y reparación, las cuales se instauran e involucran a los sujetos en su individualidad simple. En tales casos, se tiene justicia cuando hay establecido un *contracambio bilateral* a través la mediación de una medida de valor objetiva (en el sentido de *común* a las partes) que permite igualar bienes o prestaciones o comportamientos diversos. Por lo tanto, la justicia intersubjetiva es una justicia según el criterio de *equivalencia*, porque allí no hay identidad sino igual valor entre los objetos de la relación» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 197).

²² «Por el contrario, en los casos mencionados de servicio militar o social, impuestos, seguridad, etc., no se da la bilateralidad, en el sentido de específica correspondencia entre un dar y un tomar: el ciudadano debe asumir sus obligaciones sólo por ser italiano, así como la sociedad debe asumir las suyas sólo porque es sociedad. Por tanto, no están en juego relaciones referidas a comportamientos o prestaciones *particulares*, como contraprestación entre individuo y sociedad, sino una relación *general*, entre la parte y el todo, que cae dentro de la justicia social» (COTTA, *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 116).

- Entre los sujetos de igual posición a través de la mediación de la sociedad (relación horizontal indirecta). La justicia societaria establecería la correspondencia adecuada entre estos diversos entes con el fin de ofrecer un vivir ordenado y pacífico²³.

Como se ve, la justicia societaria es jerárquica y no-igualitaria, por lo que se debe basar en un criterio de *proporcionalidad* y no de equivalencia como en la justicia intersubjetiva²⁴. Pero la proporcionalidad debe basarse en un criterio de ejecución, porque de lo contrario no lo podríamos aplicar. Cotta señala que el criterio es la *funcionalidad*, es decir, el examen de la importancia de cada grupo particular en el bien de la sociedad global. Por este motivo la justicia societaria tiene un directo entronque con el bien común, y por lo tanto con la política²⁵. Pero en este tipo de justicia se encuentran también límites:

²³ «Si se quiere el bien vivir de la sociedad (o sea la justicia societaria), la reglamentación de la relación entre sujetos pares no tiene en cuenta los efectos sociales del acuerdo, sino que debe tener en cuenta también el bien social cuando éste sea puesto en causa por el acuerdo intersubjetivo. Por eso tal relación es sí horizontal, pero indirecta» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 200).

²⁴ «Dada la superioridad de la sociedad respecto a sus partes y la inevitable disparidad de la relación de cada una de éstas con aquélla, la justicia societaria es *jerárquica e igualitaria*. Por tanto, no se basa -como la intersubjetiva en la que presupone la paridad entre los miembros de la relación- sino que se basa en el criterio de la *proporcionalidad*, que establece una medida ordenadora, no arbitraria, entre las partes, sincronizándolas según su diversa posición. El principio de proporcionalidad era aquél que Aristóteles atribuía a la justicia distributiva que, presuponiendo la superioridad de quien distribuye y la disparidad de quien recibe, encuentra aplicación en la justicia societaria» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 201).

²⁵ «La *funcionalidad* es el criterio de medida de las proporcionalidades en la distribución de recompensas, gravámenes y posiciones jerárquicas que legitima la disparidad de tratamiento en que se traduce la justicia societaria. Bajo este punto de vista, por más que la expresión “justicia social” sea reciente, su concepto es antiquísimo, no sola en su realización práctica, sino también en la teoría [...] Nosotros tenemos una concepción de la justicia societaria muy diversa de la de Platón en cuanto al *contenido*, es decir, en cuanto a la jerarquía entre las diversas partes sociales, pero no en cuanto al *principio*. Esto es siempre el de la funcionalidad, el cual, comporta, por sus articulaciones, un cálculo complejo (verdadero ejercicio, de *ars combinatoria*) de la proporcional importancia funcional de los varios miembros, individuales o colectivos, de la sociedad y de sus prestaciones [...] [la justicia social] tiene como punto de referencia esencial al *bien común*, o sea, el principio constitutivo de la política. Lo que determina el equilibrio y el desarrollo funcional de una sociedad, y las posiciones y las relaciones

- Podría ocurrir que por imponer un criterio general de funcionalidad se conculcase la dignidad ontológica del sujeto.
- Bajo la actuación del criterio de funcionalidad se podrían justificar delitos ingentes, como el aborto.
- Puede suceder que al aplicar la justicia societaria, algunos grupos resulten marginados y oprimidos, como los ancianos²⁶.

La justicia que propone Cotta es la justicia *primera, estructural* u *ontoexistencial*, que trata de cumplir, verdadera y universalmente, el dar a «cada uno» lo «suyo» y de tener las menos excepciones posibles. Esta justicia tiene los siguientes elementos²⁷:

correlativas entre sus partes, es su bien común concreto. Por lo tanto la justicia societaria se revela como un concepto esencialmente “político”, con todos los límites estructurales que de éste derivan. Pero sobre todo es necesario revelar el aspecto positivo de la presencia en el ámbito político de la justicia. En efecto, el reconocimiento del valor de ésta comporta que la tutela y la atenuación del bien común no sean confiadas a la libre voluntad de los gobernantes, aunque sean bien intencionados, y al sentido de solidaridad de los miembros de la comunidad, sino que deben depender de la aplicación rigurosa del principio de funcionalidad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 203).

²⁶ «En primer lugar tiene que recordarse el límite de la clausura y de la no-universalidad de sus disposiciones, que comporta, en línea de principio, la posibilidad de un contraste con el derecho estructuralmente entendido, o sea universal o universalizable. En efecto, la justicia social, en cuanto es expresión del bien común, podría desconocer la paridad ontológica entre los individuos: precisamente en nombre de la pureza de la identidad supraindividual, los racismos o los clasismos de todo tipo han llegado a atribuir una inferioridad humana a determinadas categorías de personas. En segundo lugar, esta justicia puede llegar a justificar hasta el sacrificio del inocente en nombre del bien de la sociedad, incluso cuando no se lo considere el bien de un ente abstracto, sino de aquel común a todos los miembros de la sociedad misma, superior a aquél de una simple parte suya (Ej: aborto) [...] En tercer lugar, la justicia societaria comporta, siempre en línea de principio, un grave inconveniente ulterior. Se ha visto que su principio fundamental es el de la funcionalidad de los miembros de la sociedad al bien común de ésta. Pero por eso mismo la sociedad inevitablemente tiende a atribuir una posición de subordinación (incluso de marginación) a los que no están, o ya no están más, en condición de contribuir materialmente a la subsistencia y al desarrollo de la sociedad (Ej: los viejos)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 205).

²⁷ «Tanto el sentido común cuanto una tradición filosófica ininterrumpida concuerdan en manifestar que la justicia consiste en tratar de modo igual a los iguales y de modo adecuadamente desigual a los desiguales. Entendida la justicia en estos términos, ésta podría informar una regla obligatoria universalmente extendible a todos los individuos

- *La igualdad ontológica.* La dimensión sintético-relacional es la condición esencial para establecer cualquier relación de justicia. Sin este reconocimiento no se puede dar lo «suyo» a cada uno. Nadie puede ser privado de la condición ontológica «suya» en nombre de ningún otro bien o fin; de lo contrario reduciríamos el individuo a cosa²⁸.
- *La simetría o reciprocabilidad biunívoca.* Si todos los sujetos son iguales en la *egoidad* (*egoità*), quiere decir que la libertad (de hacer o no hacer, de tener o de rechazar) que un individuo posee en su individualidad, debe reconocerla a los otros que se encuentren en la misma situación suya²⁹.
- *La correspondencia entre derechos y deberes.* Si un sujeto tiene el derecho (basado en la simetría) de reclamar un bien o un comportamiento, los otros sujetos tienen el deber de corresponderle aquel bien o aquel comportamiento³⁰.

y incluso capaz de adherir a sus variedades personales, aún cuando éstas sean relevantes en la concreta situación del relacionarse existencial. A esta justicia universal conviene el nombre de “justicia primera” u “onto-existencial”, porque ésta constituye el orden global (fundado sobre el ser hombre de todo individuo), entre el cual se colocan y son rectificadas las formas particulares de justicia (intersubjetiva y societaria)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 211). El desarrollo del concepto de «justicia ontoexistencial» o «estructural» es realizado por Cotta en *¿Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 138 y ss.), en *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979, p. 150 y ss.) y, de una manera exhaustiva, en *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991, p. 211 y ss.).

²⁸ «Brevemente: toda acción o norma que viole la igualdad ontológica es injusta; y, por ende, todo lo que pertenece al estatuto ontológico del hombre tiene que ser reconocido por la justicia a cualquiera y siempre, no solamente a algunos individuos o grupos particulares o en ciertas ocasiones solamente» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 212).

²⁹ «La simetría comporta la objetivización y, por tanto, la universalización de una pretensión que extrae su primer origen en la subjetividad. Si, por el contrario, falta la posibilidad de la reciprocidad simétrica, la pretensión está cerrada en su subjetividad y se presenta como tentativo de dominio. Es fácil comprender que el criterio de la utilidad, eminentemente subjetivo, encuentra su primera rectificación en el elemento de la simetría» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 213).

³⁰ «Lo que, por su reciprocabilidad, tiene capacidad para ser considerado derecho del sujeto en sentido estricto, implica el correspondiente deber del otro. Un derecho en el

- ❑ *La proporcionalidad.* Cada uno de los individuos obra segundo sus propias capacidades propias, por lo que da lugar a actos diversos. Gracias a la proporcionalidad es posible respetar las diferencias que surgen por la diversidad existencial de los hombres³¹.
- ❑ *El respeto universal de lo justo.* Si la justicia es proporcional y debe dar a cada uno lo «suyo» (ontológica y ónticamente), esto tiene asidero solamente en el ámbito de un reconocimiento de la paridad universal de la estructura sintético-relacional del hombre³².

que los otros tuviesen la libertad de no respetarlo no sería derecho, sino una simple pretensión anulable por la pretensión opuesta. En otras palabras, se tiene un derecho del sujeto según justicia cuando no consta la libertad de oponerse a su ejercicio por parte de otros, sino que existe el *deber* de respetarlo y de aceptar las consecuencias. No es factible gozar derechos sin que sobre otros graven los correspondientes deberes, así como no es pensable ser sujetos de deberes si otros no tienen el derecho correspondiente. Lo “suyo” que tiene que darse a cada uno por justicia –objetivizado y extendido a todo individuo, gracias a la simetría– manifiesta una más precisa determinación objetiva, porque solo aquel “suyo” corresponde a la obligación de los otros. Por otra parte, igualdad y simetría clarifican a su vez que esta correspondencia es recíproca, en el sentido que a ningún sujeto pueden incumbir solo derechos y a otro solo correspondientes deberes, porque en tal caso se violarían su igualdad y su simetría» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 214).

³¹ «La usura es injusta e inadecuada (incluso si se la sufre por una utilidad contingente), porque no existe proporcionalidad entre la suma prestada y el interés pretendido. Es injusto e inadecuado atribuir a los menores la misma responsabilidad civil y penal que los mayores; o recompensar igualmente a quien tiene méritos diversos. En ambos casos hay, entre los sujetos, una diversidad de capacidad o de operosidad que exige proporcionalidad de tratamiento si se quiere respetar una medida objetiva. Mediante la adecuación de las necesidades, obras, responsabilidad y méritos, por un lado; atribuciones y remuneraciones, por otro, es posible respetar las inevitables diversidades individuales o particulares en modo objetivo. Por otra parte la subordinación de la adecuación entre particularidad entre otros elementos, especialmente la igualdad ontológica, impide que la consideración de las individualidades desiguales quite a la justicia su universalidad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 214).

³² «Porque en la justicia primera la particularidad asume relevancia sólo dentro de la paridad universal, en el respeto de ésta y nunca contra ésta, toda *justa* medida particular, que no atente a la igualdad universal tiene validez *erga omnes*, que en el sentido que tiene que ser respetada por todos, incluso si no se está dentro de aquella relación particular [...] Es justo (objetivamente) que un estudiante obtenga por mérito propio una valoración proporcional más alta que otro, es justo que todos respeten tal valoración. Gracias a este elemento vuelve a hacerse valer la universalidad de la justicia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 215).

- La imparcialidad del juicio. Si hubiese una controversia sobre la determinación de lo que objetivamente es justo, este elemento introduce la garantía última de orden procesual³³.

Con la justicia ontoexistencial, Cotta salva a la justicia de una concepción meramente formal o de contenido vacío. La justicia no es formal porque no se limita a adornar exteriormente a cualquier comportamiento, sino que penetra con profundidad en el obrar humano. No es vacía de contenido o simplemente fenoménica porque determina los tipos o clases de acciones y situaciones que se presentan en el vivir humano, les da contenido y los prolonga en el tiempo con su claridad y objetividad. La justicia estructural realiza la universalidad, por lo que constituye el *trascendental* del derecho³⁴.

³³ «En la eventualidad siempre abierta de una incertidumbre o de una controversia sobre la determinación objetiva de lo que es justo, o de un acto sentido personalmente como injusto, la justicia exige un juicio desinteresado e imparcial. Lo que significa, en primer lugar, que haya un tercero (el juez, el árbitro) que no esté personalmente dentro la cuestión que está por decidirse, según la vieja máxima *nemo iudex in causa propria*; en segundo lugar, que hayan sido escuchadas las razones de todas las partes implicadas en la controversia, según el proverbio *audietur et altera pars*; en tercer lugar, que sean recogidas las pruebas objetivas de los hechos. Son éstas las condiciones procedurales fundamentales del juicio imparcial, gracias a las cuales la justicia completa la propia fisonomía de medida objetiva, que no aventaja a ninguno y da a todos lo debido según una “razón sin pasión”, como decía Aristóteles» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 216).

³⁴ «No es meramente formal [la justicia estructural] porque no se limita a establecer el respeto de cualquier norma (legalidad en sentido formal), sino que selecciona las prescripciones o las pretensiones: algunas excluyéndolas (como las asimétricas, ontológicamente discriminatorias, etc.), otras en cambio confirmándolas como muestran los ejemplos arriba anotados. No es empíricamente contenutístico, porque no establece directamente prescripciones sino criterios para juzgar y rectificar prescripciones y comportamientos contingentes a base de la exigencia permanente de coexistencialidad. En la justicia ontoexistencial se encuentra lo que permite a la regla de evitar, en línea de principio, excepciones fundadas, realizando por otro lado su universalidad. Entendida en este sentido, la justicia constituye *trascendental* de la regla, o sea la condición no solo, kantianamente, de su pensabilidad, según la clara plenitud de su concepto, sino también de su concreta *posibilidad* de actuación específica (en cuanto regla universal) en la realidad de la existencia. Se trata de un trascendental tanto bajo el punto de vista de la lógica de los conceptos, como bajo una lógica, digamos, existencial» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 217).

1.2 El principio constitutivo del derecho: la norma

1.2.1 *La justificación de las normas*

En Cotta la experiencia jurídica puede ser explicada en cuatro momentos: el juicio de hecho (el *factum* que *está-allí*); el juicio categorial o de *ser*, por el que reconozco qué tipo de hecho es; el juicio de moralidad (o de *deber-ser*), y la elaboración del estatuto normativo (de la norma o regla)³⁵. Lo que cambia con los años es la elaboración filosófica del tercer momento: ¿qué *deber-ser* aplico a este *ser*?: es una pregunta compleja en la obra cottiana. El profesor de Roma nunca tuvo problemas en reconocer el ser de las cosas, gracias a su formación humanística, pero en el ámbito del *deber-ser* hubo una evolución. Tratándose del *deber-ser* de un hecho jurídico, siempre consideró a la justicia como el valor o categoría que se debía emplear para juzgar si una determinada experiencia es jurídica o no. Pero ¿dónde «se encontraba» esta justicia?, ¿era un *deber-ser* ideal o concreto?³⁶ En los comienzos no aceptó la propuesta

³⁵ Esto es un punto de síntesis al que hemos llegado tomando en consideración toda la obra cottiana. Por supuesto se encuentran alguna que otra indicación de soslayo del mismo autor, por ejemplo: «[...] juicios formulables en el curso de la experiencia jurídica: 1) el juicio de *legalidad*, que tiene que ver con la conformidad de la acción con la norma; 2) el juicio de *validez*, que tiene que ver con la juridicidad de una regla; 3) el juicio de *conformidad al fin*, que estudia la correspondencia de la norma o del entero ordenamiento jurídico con su fin específico; 4) el juicio de *moralidad* o de conformidad al valor. Y hasta ahora aparece como este último juicio sea capaz de establecer el valor de la acción humana» (COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960, p. 141).

³⁶ El problema de encontrar el «lugar» de donde extraer la justicia, estuvo siempre presente en Cotta: «El derecho no puede prescindir de un ideal de justicia, pero este ideal no es trascendental a la sociedad, más bien es la expresión de los intereses concretos (espirituales y materiales) de la sociedad, y como tal es un ideal histórico. El error iluminista fue el atribuir a este ideal un valor eterno e inmutable, de creerlo el resultado de la Razón y no de una exigencia histórica, aunque sea racional [...] Sin un ideal de justicia se cae en una concepción autoritaria del derecho que por fuerza tendría que postular a alguno encima de la ley: el estado absoluto o una asamblea omnipotente o los kelsenianos “padres de la constitución” [...] Es necesario sacar al derecho de aquel aislamiento de laboratorio en el que se lo ha encerrado, configurándolo de nuevo como un derecho histórico, derecho que debe tener en cuenta las condiciones espirituales y sociales en las que ha nacido. Y al mismo tiempo es necesario estudiar los principios de éste, pero no como entidades *a priori*, sino como ideologías, cuya influencia, sostenida por la tradición, frecuentemente supera y se mantiene fuera del

de la *Escuela del derecho natural* porque ésta consideraba al hombre dentro de los parámetros de una fisicidad petrificada, despreciando los elementos de la libertad y de la historia³⁷. Únicamente con el paso de los años y después de un sinuoso camino intelectual, pudo conectar el *ser* con el *deber-ser* gracias a la expresión *obligación-de-ser*. En el caso específico de la justicia, dirá que una acción goza de esta categoría si se adecua a la estructura sintético-relacional del hombre, con las características de simetría, proporcionalidad, etc. Este concepto de justicia representa su teoría de la justicia estructural que está en la base de la coexistencia jurídica, pacífica y universal entre los individuos.

Nos encontramos en la problemática del cuarto momento: el estudio del estatuto (norma o regla) que plasma el *deber-ser* encontrado en el *ser* del hecho. Cotta no olvida que la norma es una proposición lingüística que enuncia un *deber-ser*, o sea, es una prescripción, por lo que se sitúa en el mundo de la posibilidad³⁸. Pero, ¿cómo sabemos que una prescripción es jurídica, es decir, propone un *deber-ser* de justicia? Porque es

perdurar de las condiciones generales que a tales ideologías han dado vida, transformándose así, inadvertidamente, en una fórmula iusnaturalista [...] La justicia significa satisfacer los intereses de la comunidad, y no el establecimiento de un concepto superior y eterno de justicia» (COTTA, *Le basi storicistiche della concezione del diritto di Roscoe Pound*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXIX, 1952, pp. 58 y 66). Realmente el camino de Cotta es tormentoso, porque se lo ve, por una parte, buscando razones para poder fundamentar aquel «ideal de justicia» y, por otra parte, tratando de dar importancia a la historia. Con el paso de los años, y con la teoría de la *coexistencia*, logrará encontrar la tranquilidad a sus inquietudes intelectuales.

³⁷ Con *Escuela del derecho natural* nos referimos a aquella corriente racionalista de pensamiento que surgió en el siglo XVII con Grocio y que fue continuada por Pufendorf, Tomasio, Wolf, etc.

³⁸ «Consecuentemente, la norma (o mejor todavía: la normatividad) se sitúa dentro del horizonte existencial de la posibilidad» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 21). En el *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991), Cotta hace una clasificación de las prescripciones deónticas: las no-vinculantes (consejos, exhortaciones, etc.) y las vinculantes. Éstas últimas se dividen en: a) directivas: son las prescripciones generales, pero débiles, porque dejan la facultad de aplicarlas o no; b) mandatos u órdenes: son prescripciones particulares, pero fuertes, porque vinculan a un grupo de personas; y c) reglas o normas: que son generales y fuertes, es decir, vinculan sin excepción un grupo de personas en una serie temporal de comportamientos. Cfr. p. 190 y ss.

obligatoria. Aquí se encuentra la diferencia con otros tipos de imperativos³⁹. Según el profesor de la Sapienza, existen prescripciones que fuerzan, pero que no obligan, prescripciones que se hacen cumplir u obedecer por otros medios (miedo, imposición, etc.), aunque no hayan sido aceptadas racionalmente, porque son injustas. La racionalidad, la evidencia de la justicia, es la clave de la obligatoriedad⁴⁰.

Pero se da el caso de que no siempre la obligatoriedad es clara, porque el *deber-ser* no expresa con evidencia el ser o, lo que es peor, no coincide con el ser: es que la norma está inmersa en el mar de la posibilidad humana, por tal motivo ante una norma es factible siempre o su transgresión o su obediencia⁴¹.

³⁹ «La norma jurídica es sin duda alguna una proposición prescriptiva (*ought-statemente*, *Soll-Satz*), pero no toda proposición prescriptiva es una norma jurídica (*Soll-Norm*). La diferencia entre aquella y ésta estriba en la obligatoriedad de la norma» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 17). También: «Por otra parte, la norma no es solamente una proposición prescriptiva: tal es (desde el punto de vista lógico) la intimación “o la plata o la vida” que a ninguno se le ocurriría calificarla como *norma*. La norma es una prescripción normativa obligatoria, o sea, una prescripción en la que el deber-ser es reconocido como válido. Sin el requisito de la obligatoriedad, la prescripción es solamente una imposición, como la del bandido» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 187).

⁴⁰ «Los juristas (teóricos o prácticos) la reconocen como característica esencial del derecho, pero difieren en el identificar el origen. De todas maneras, si se reconoce algo de verdad al mensaje semántico del uso lingüístico (y el jurista no tiene necesidad de recurrir a la autoridad de Heidegger para reconocerlo), se debe concluir que existe una diferencia radical entre “obligar” e “imponer” o, más aún, “constreñir” [...] Efectivamente, la palabra “obligación” indica un *tener que hacer* (activo o abstensivo) y, pues, la asunción consciente de tal deber; la imposición indica un *no poder no hacer* lo que es impuesto, y el sometimiento por impotencia. El mensaje semántico de las dos palabras refleja dos modos existenciales nunca coincidentes, más bien opuestos» (COTTA, *Per un riesame delle nozioni di Giusnaturalismo e Diritto naturale*, 1988, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 168).

⁴¹ Cotta llega a decir que la norma es el *trascendental* de la transgresión: «Pero cabe decir, a nuestro juicio, algo mucho más incisivo, a saber que el *deber ser* es el *trascendental* (en el sentido kantiano) de la *transgresión*; es decir, es la condición de pensabilidad del concepto de transgresión y es también la condición de posibilidad de la transgresión en *cuanto tal*. En otros términos, el deber-ser es lo que permite calificar como *transgresión*, como ilícito, un comportamiento material, estableciendo por consiguiente el sentido existencial negativo del mismo. En efecto, allí donde no hay prescripción de deber ser no se da infracción: se da el libre juego de las posibilidades» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 22). En otro

Ahora bien, cuando se trata de demostrar la obligatoriedad de la norma en el terreno de la racionalidad estamos de frente a lo que se llama justificación⁴². En otras palabras, la justificación es la búsqueda del fundamento de la norma desde el punto de vista teórico.

Por otra parte, la justificación prepara el terreno a la interpretación; en efecto, ésta se refiere al ámbito cognoscitivo (gramatical, lógico o sistemático) de la norma o al ámbito evolutivo (cuando establece un *deber-ser* innovado de la misma norma interpretada), pero en todo caso la interpretación se encuentra en un terreno donde la *norma-está-allí*, reconocida ya como jurídica. En cambio, la justificación explica por qué aquella norma puede ser considerada obligatoria y, por lo tanto, jurídica⁴³.

En *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* (Milano, 1981), en *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1979) y en *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991), Cotta critica los tipos de justificación de la norma que él considera no suficientes. Podríamos distribuirlos en dos grandes grupos:

lugar: «Ya que al origen de la norma se encuentra una *elección*, se colige que de hecho es siempre posible la transgresión de cualquier norma. Es más, se puede afirmar que la norma, en cuanto prescripción de un acto posible, es el *trascendental* tanto del cumplimiento cuanto de la transgresión, o sea, la condición lógica para que un determinado acto sea calificable o como cumplimiento o como transgresión. Si no hubiera normas, no habría ni cumplimientos ni transgresiones, sino el libre juego de todos los actos posibles: ¡habría conflicto de poder y no compatibilidad» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 220).

⁴² «La norma realiza una opción entre varias acciones posibles estableciendo cuál de ellas *debe ser*, parece inexcusable señalar y probar las razones por las que tal opción ha sido hecha y asume valor normativo. Es decir, es preciso *justificar* la norma, mostrando que la opción no es arbitraria, sino que está fundada, de un modo o de otro pero siempre de manera convincente» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 23). Más adelante: «La justificación consiste en la demostración de que la opción en virtud de la cual un comportamiento posible es elevado al rango de comportamiento que *debe ser* (esto es, *obligatorio*) no es una opción arbitraria (lo que la haría siempre recusable), sino fundada y aceptable» (p. 64).

⁴³ «Mientras en el discurso ordinario del jurista la justificación está como absorbida en la interpretación, y en todo caso es un instrumento de ésta, aquí se presenta una situación exactamente inversa: la interpretación aparece vinculada, y por tanto subalterna, a la justificación, que forma el cuerpo, por así decirlo, con la prescripción normativa» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 29).

1. Justificaciones de tipo no-ontológico. Aquí podemos señalar:
 - Justificaciones por la sanción. Hemos manifestado que para nuestro autor la sanción no crea obligatoriedad sino necesidad porque remite a la noción de fuerza.
 - Justificaciones historicistas. La obligatoriedad dependería de valores que estén de acuerdo con el sentido de la historia. Generalmente este tipo de justificaciones se encuentran en contextos de pensamiento donde se niega una estructura ontológica universal humana, convirtiendo a ésta en simple devenir. Cotta reacciona contra una manera semejante de proceder, manifestando que si se quiere justificar a la norma con el puro devenir, solamente quien estuviera fuera de la historia podría justificarla, porque la obligatoriedad jamás sería verificable en este mundo. Por eso poco a poco el interpretador de la historia aparecería o como Voluntad General (estado o nación) o como un mesías político particular: la obediencia ciega a un derecho existente “de hecho” se impone⁴⁴.
 - Justificaciones formales. Éstas son propias de las filosofías neopositivistas y de las corrientes del no-cognitvismo ético. Aquí las normas son descritas como deducibles únicamente de otras normas y, por lo tanto, la obligatoriedad de las normas se justifica: por la pertenencia a un ordenamiento (Kelsen); o por la presión psicológica que ejerce la fuerza organizada del ordenamiento sobre el individuo (Olivecrona); o por la aplicabilidad de los jueces, portadores de la coherencia jurídica (Ross). La crítica

⁴⁴ «Pero el “sentido de la historia” propuesto por tales filosofías es más fácil que sea falsificable y no verificable, sino...al final de la historia. Pero en aquel tiempo último, tendría que verificarlo Quien está fuera de la historia. Por otra parte, las individuaciones del sentido de la historia, fuera de una banal genericidad, resultan contradictorias entre ellas. ¿Ha triunfado la ciencia-industria de Comte o de la libertad ético-política de Croce?, ¿o el estado-comunidad de Hegel o la sociedad comunista de Marx? Por eso es siempre precaria y discutible la obligatoriedad del derecho que existe de hecho, a menos que no se quiera sostener que el derecho es obligatorio porque existe de hecho, regresando así a la confusión de obligatoriedad y eficacia y cayendo en modo evidente de la forma extrema de la falacia» (COTTA, *Per un riesame delle nozioni di Giusnaturalismo e Diritto naturale*, 1988, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 170).

de nuestro autor estriba en que este tipo de justificación no demuestra por qué el ordenamiento existe y, en el caso de que haya sido creado por una norma primera, nos llevaría al infinito tratando de demostrar su fundamento. La conclusión es evidente: el ordenamiento habría sido creado por un criterio externo, que puede ser un acto de voluntad del Estado, de la nación o de algún grupo de poder⁴⁵.

2. Justificaciones de tipo ontológico. Aquí se encuentran todas las teorías que tratan de demostrar el fundamento de la obligatoriedad de manera objetiva.
 - Justificaciones axiológicas. La norma se justifica a base de un valor (Scheler y Hartmann). Pero ¿dónde están los valores? Cotta dice que al final se da por supuesto que el valor sea un *a priori* de tipo emotivo y, por tanto, no demostrable objetivamente⁴⁶.
 - Justificaciones iusnaturalistas. El iusnaturalismo racionalista busca fundamentar la obligatoriedad de manera permanente y objetiva. Para lo cual atribuye a la naturaleza humana un valor en sí, pero petrificado, que no toma en consideración los cambios de la existencia humana, es decir, de la historia. El iusnaturalismo racionalista hace coincidir el ser del ente con la existencia, cayendo en la falacia naturalista.

Entonces, ¿cuál es la justificación correcta para Cotta? Nuestro autor manifiesta que para que exista una fundamentación satisfactoria de la obligatoriedad es necesario:

⁴⁵ «El intento de eliminar la cuestión de la justificación de la norma fundando la obligatoriedad en la pertenencia de aquella a un ordenamiento no resuelve nada, ya que aun la referencia a una norma última no hace sino trasladar el tema de la justificación, como más arriba hemos indicado, al nivel superior del ordenamiento. Pero, ¿por qué resulta necesario justificar el ordenamiento? ¿Acaso no es suficiente para esa justificación su propia existencia como sistema coherente? La pregunta es ineludible» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 40).

⁴⁶ «Por lo tanto el *a priori* de los valores queda, en la ética material, como una simple afirmación axiomática, que no logra demostrar la objetiva naturaleza vinculante de los valores ni, por tanto, la obligatoriedad de las normas» (COTTA, *La coexistencia ontológica como fundamento del derecho*, en *Persona y derecho*, IX, 1982, p. 15).

- Un objeto. Es la prescripción normativa, es decir, la norma tiene que existir para poder aplicar el razonamiento justificatorio.
- Un fin: la demostración de la no-recusabilidad razonable de la norma⁴⁷.
- Requisitos. Cotta enumera algunos:
 - Que lo que prescribe la norma sea posible
 - Que se pruebe la racionalidad de ésta
 - Que no envíe a presupuestos no justificados o no justificables
 - Que valga para todos los interesados
 - Que se demuestre la aprobabilidad del comportamiento prescrito, esto es, que el comportamiento de hacer o no hacer sea valorizable objetivamente conforme a la justicia⁴⁸.

Según el profesor de la Sapienza, el único criterio que satisface el objeto, el fin y los requisitos es el de la *funcionalidad* de la prescripción. ¿En qué consiste la justificación por la *funcionalidad*? Nuestro autor toma el modelo de imperativo asertórico o pragmático de Kant, cuyo esquema se formula de la siguiente manera: «Porque todos quieren F (un fin cualquiera), todos deben hacer C (ejecutar un comportamiento)». Es la justificación teleológica kantiana que sostiene su teoría de los imperativos hipotéticos, que prescriben una acción, no porque es buena en sí misma, sino porque es medio necesario para conseguir un determinado fin. Si yo deseo un fin particular tendré que escoger (*deber-ser*) un medio establecido. Cotta no le gusta el adjetivo «teleológico» para calificar la justificación de las normas, porque sencillamente trasluce una idea de elección subjetivista, por eso prefiere el término *funcional*⁴⁹. Una

⁴⁷ «En cuanto al fin, es necesario admitir que ninguna justificación, por sólida que fuere, es capaz de impedir *toda* transgresión; por lo tanto la justificación tiene por objeto la demostración de la *no-recusabilidad* de principio, razonable, de la prescripción» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 221).

⁴⁸ Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 221.

⁴⁹ «Pero non queremos ampararnos de modo ambiguo en la autoridad de Kant. Por ello y puesto que el término *teleológico* evoca con facilidad la idea de un fin *querido* y de una elección, preferimos denominar *funcional* a la justificación que proponemos. Con este término entendemos que queda subrayada con mayor claridad la conexión de la prescripción con una situación de ser antes que (o solo) con una situación de deber ser» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 115).

norma será justificada si prescribe un acto que sea funcional al ser de una situación existencial común. Pero ésta es una justificación que valdría para todos los que participan de aquella situación existencial determinada. Es objetiva, sí, pero circunscrita a un grupo determinado: es la justificación funcional relativa.

Con la justificación estructural-absoluta, Cotta se propone un alcance total, que demuestre la obligatoriedad de una norma a todos los hombres del universo. Como punto de partida, nuestro autor rechaza fundamentar la obligatoriedad en la felicidad (como lo hacía Kant), porque considera que es un criterio subjetivo y no universal⁵⁰. ¿Cuál es el horizonte común de los individuos en el cual tiene sentido cualquier problema ético o prescriptivo? La respuesta de Cotta es la coexistencia ontológica⁵¹.

⁵⁰ «Adviértase que lo que es realmente universal en el deseo y en la búsqueda de la felicidad (en el sentido ordinario de la palabra) es la apetencia *particular de cada uno de la propia felicidad personal*. Pero como las felicidades personales no coinciden, como no sea accidentalmente y en cualquier caso nunca del todo, no son necesariamente recíprocas (la felicidad que cada uno desea para sí no es, sólo por eso, deseable por otro); mas bien son, por lo general, incompatibles» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 122).

⁵¹ «Lo que hace no-universalizable la justificación de las normas tendentes a la realización del bienestar, es que éste concierne a la *existencia* individual y no a la *coexistencia de los hombres*. Pero cuando hay un comportamiento ordenado a la coexistencia, entonces puede ser universal, siendo recíproco sin incompatibilidad. Por consiguiente la justificación de la norma que lo prescribe probará la obligatoriedad ante el auditorio universal. Tomemos el caso del *respeto al inocente*: toda persona inocente quiere el respeto para sí, que por una parte es recíproco, y al mismo tiempo universal sin incompatibilidad, y por otra parte está ordenado a la coexistencia. En efecto, si se niega este respeto, la coexistencia humana se hace imposible, ya que la ofensa o violencia se hará puro posible, indiscriminable a causa de su pertenencia al *arbitrium indifferentiae*» (COTTA, *Seis tesis sobre las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo*, en *Persona y derecho*, VII, 1981, p. 167). En otro lugar: «El criterio que satisface al objeto, al fin y a los requisitos es, a mi parecer, aquél de la *funcionalidad coexistencial* de la prescripción. Tal criterio permite, en efecto, establecer un nexo no “falaz” entre juicio de verdad (“la norma *es* funcional a la coexistencia) y un juicio de valor (“la norma funcional es obligatoria), por eso la norma en cuestión tiene que ser respetada. Algunos ejemplos servirán a aclarar el punto. Se consideren las siguientes prescripciones emblemáticas: “los amigos deben ayudarse mutuamente” y “los ciudadanos deben obedecer a las leyes del estado”. Su obligatoriedad aparecerá justificada si se demuestra (y ciertamente no es imposible)

Entonces, el profesor de Roma formula otra vez el imperativo kantiano: «ya que el comportamiento C es necesario para que se dé la coexistencia (o bien es contrario a ella), se debe (o no se debe) realizar C». Esta es la ley universal cottiana para justificar una norma, válida para todo individuo. Por esto, la justificación estructural no es empírica, subjetiva o formal, sino que es ontológica, objetiva y no derogable⁵².

1.2.2 *El problema del derecho natural en Cotta*

La cuestión del derecho natural constituye un tema candente y amplio en la obra de Cotta. Hemos pensado que para su mejor estudio conviene dividir el itinerario del pensamiento de nuestro autor en cuatro fases:

a) *Crítica a la concepción de la Escuela del derecho natural racionalista*

Como ya vimos, en Cotta la experiencia jurídica tenía cuatro momentos: el hecho que se debe juzgar, el reconocimiento categorial del ser de aquel hecho, los valores a base de las cuales encontramos su *deber-ser* y la elaboración de la norma. Precisamente nos encontramos en la problemática del tercer momento: ¿se puede intuir fácilmente el *deber-ser*

que el respeto a ellas es funcionalmente indispensable, esto es, es *condición necesaria*, para que exista, respectivamente, la coexistencia amical y la estatal o “política”. En términos generales resulta plausible afirmar que la funcionalidad *indispensable* de una norma en el existir de un dado contexto coexistencial ofrece justificación suficiente de la obligatoriedad de aquella» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 223).

⁵² «Si se puede demostrar que una norma es indispensable al mantenimiento de una coexistencialidad no limitada, sino universal –o sea necesaria a *todos* y no solamente a algunos- entonces la obligatoriedad de tal norma será justificada objetivamente en términos incontrovertibles. Es lo que sucede en el caso ya citado respecto del inocente. Así, si se considera acto de libre elección respetar o no respetar la vida del inocente, la coexistencia no existiría, desde ningún punto de vista, ya que cualquiera sería puesto, independientemente de sus actos, a la merced del indiscriminado arbitrio del otro [...] El criterio general de una válida justificación objetiva universal y absoluta de las normas [...] puede ser formulado así: “porque el comportamiento C es indispensable (o es contrario) a la coexistencia universal, se debe (o no se debe) cumplir C”. Es diferente de lo que sucede en el caso de la justicia societaria, *esta* funcionalidad no discrimina a personas o a categorías sociales» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 225).

del *ser*? Ante una experiencia que se tenga que juzgar como jurídica, ¿cómo sabemos si el *deber-ser* de la justicia corresponde a su *ser*? La Escuela del derecho natural racionalista habría respondido: «es justa la acción que se adecua a las normas dictadas por el gran legislador Naturaleza». El profesor de Roma rechazó categóricamente esta respuesta, porque estas corrientes se basaban en un concepto de naturaleza fijo, inmutable, determinista y cerrado hacia la trascendencia⁵³. Cotta quería un concepto de naturaleza que tomase al hombre tal como es: un ser que por ser libre se despliega en la historia⁵⁴. Aquí estaba la dificultad: aquella determinación histórica era un tema complicado⁵⁵.

⁵³ Así escribe en su primer ensayo: «Desde el Renacimiento el hombre moderno está buscando una esfera de independencia del dominio de la Iglesia y pensó que la había encontrado en el Estado, en este organismo que se había formado con una ley y una espiritualidad propias. El individuo se sentía en el Estado en su atmósfera humana, libre de una trascendencia omnipotente y aplastante; pero tal libertad era solamente un rechazo de sentir una exigencia universal, era un momento necesario, pero negativo del desarrollo de la espiritualidad humana. Además, si el Estado representaba la libertad frente a la Iglesia, el hombre todavía se sentía esclavo de ésta. Contra esta alternativa de esclavitud se dirigió el individuo buscando la solución en un principio que lo garantizara en su ansia de libertad del estado y de la trascendencia. El derecho natural era esta solución, en éste la personalidad humana encontró un sostén sobre el cual fundarse: la naturaleza, la razón, que le permitió autonomía de todo dogma o autoridad, mediante una serie de derechos que derivaban de ella» (COTTA, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, en *Questioni di storia moderna*, Milano, 1948, p. 409). Pensamos que el rechazo que Cotta experimentó hacia la concepción del derecho natural racionalista se debe a que existía en ella un ateísmo en potencia.

⁵⁴ «Se está en aquella dirección [naturalismo absoluto] aún cuando la naturaleza es considerada no solo el origen caracterizante, u originante, sino también el origen perfecto, no necesitado ni susceptible de integración y de desarrollo, esto es, de historia. Esta última se presenta necesariamente en clave negativa. Es advertida como pura decadencia y corrupción respecto a la perfección originaria –tal es, en manera típica la historia para Rousseau- o como expresión de la humana *hybris* orgullosa, con veleidad, porque estaría destinada fatalmente a chocarse contra la necesidad establecida por la naturaleza» (COTTA, *Sulla circolarità fra tradizionalismo e rivoluzionarismo*, en *Tradizione e rivoluzione*, Atti del XXVII Convegno del Centro di Studi Filosofici, Gallarate, 1972, Brescia, 1973, p. 56).

⁵⁵ Posiblemente las críticas al derecho natural clásico las había aprendido Cotta de su maestro Bobbio. En efecto, años más tarde, manifiesta que su viejo maestro no había teorizado correctamente aquella crítica, aunque –según creemos– el discípulo permaneció siempre con la actitud de rechazo aprendida: «En el nivel estrictamente teórico su rechazo al derecho natural [de Bobbio] es constante –y habría que indagar en qué medida tal rechazo sea tributario de ciertas teorizaciones inadecuadas de éste

¿Cómo lo resolvió? Comenzó a estudiar a algunos autores que le ayudaran a apuntalar teóricamente otra respuesta que no fuera la dada por los iusnaturalistas racionalistas. Así inicia su búsqueda intelectual con Montesquieu, Gaetano Filangieri, San Agustín y Santo Tomás:

- El entusiasmo por Montesquieu fue evidente, ¿por qué motivo? Porque este autor le ayudó a entrar en un método de tipo «sociológico» con el cual estudiaría la «naturaleza de las cosas». De esta manera podía acercarse al sujeto para estudiarlo así como era, como aparecía; no de la manera como lo hacía la Escuela del derecho natural racionalista, ciñéndose a concepciones dedutivistas y abstractas⁵⁶.
- Gaetano Filangieri. Su segundo libro es dedicado a este pensador italiano del siglo XVIII⁵⁷. Respecto a nuestra temática, Cotta criticó el hecho de haya presentado su teoría jurídica con carácter

y/o de una incomprensión de su significado auténtico: no un derecho *productum per la natura*, sino *per los hombres* en la comprensión de las exigencias de la *propia* naturaleza o estructura ontológica» (COTTA, *Bobbio: un positivista inquieto*, en AA.VV., *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di u. scarpelli, Milano, 1983, p. 53).

⁵⁶ «Podemos decir que cuando Montesquieu apela a la naturaleza y a la ley de naturaleza, entendiéndose referirse a un dato inmutable y universal desde el punto de vista del contenido, se refiere a la naturaleza fisiológico-instintiva del hombre, la cual es universalmente inmutable, pero no se refiere al elemento racional como querían los iusnaturalistas. Cuando alude a la “naturaleza de las cosas”, en oposición a las construcciones arbitrarias de los legisladores, entiende la naturaleza como relación particular y por lo tanto diverso de situación a situación. El respeto de esta ley natural es también obligación universal, pero desde un punto de vista formal: la ley natural, en este sentido impone el respeto de la relación existente, pero impone un comportamiento uniforme, es más admite la relatividad de la experiencia histórica» (COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953, p. 370).

⁵⁷ Creemos que Cotta se interesó por Filangieri porque este autor perteneció a la corriente iluminista y racionalista en Italia: «G. Filangiera (1752-1788) en la *Scienza della Legislazione* señala el triunfo del racionalismo iluminista. Su crítica llena de las viejas instituciones desemboca en el programa de una nueva sistematización jurídica que debería dar al mundo paz y bienestar eternos. Con el triunfo de la razón sobre la violencia y el egoísmo, el estado se ha transformado en medio de felicidad para los súbditos» (COTTA, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, en *Questioni di storia moderna*, Milano, 1948, p. 452).

iusnaturalista, por esta circunstancia no le ofrecía una solución al problema planteado⁵⁸.

- Santo Tomás de Aquino. En su libro *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino* (Torino, 1955) hace una lectura particular del Aquinate: nuestro autor trata de demostrar, forzosamente, que en los escritos del Santo no se encuentra ningún argumento que pueda calificarse como favorable a la concepción de la Escuela del derecho natural racionalista y que, además, la ley natural se podría reducir al imperativo formal «haz el bien». Con este imperativo el contenido del derecho natural sería variable, dependería de nuestra experiencia⁵⁹.
- San Agustín fue un autor muy querido por Cotta, tal vez porque el obispo de Hipona toma como punto de partida de su sistema al

⁵⁸ «¿Cuáles son los principios de los que él hace derivar “las reglas de lo que se debe hacer”? La respuesta nos es dada desde el principio de la *Scienza della legislazione* y es la respuesta tradicional del iusnaturalismo: las leyes positivas deben ser deducidas de la condición natural del hombre y de los principios con los que ésta es informada. Apelándose a tal principio, Filangieri comienza rechazando la opinión de “algunos misántropos sofistas” según la cual el “estado de naturaleza anterior a la sociedad civil” es “similar a aquél de los salvajes”, “el hombre ha nacido para errar en los bosques”, donde “el estado de sociedad es un estado violencia para él” (I, 1)» (COTTA, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, 1954, p. 93).

⁵⁹ Leemos en el mencionado libro: «En el pensamiento de Santo Tomás no son ni una preformación naturalista ni una idea innata las que dan al hombre aquel limitado conocimiento de la *lex aeterna* que le es posible, la cual es en cambio el fruto de su reflexión y de su experiencia» (p. 71). Más adelante: «La Ley natural, agotada en el imperativo “haz el bien”, se revela por lo tanto como el principio formal que rige toda la vida ética en su continuo desarrollarse histórico y recibe su contenido, que perennemente se renueva, siempre igual y siempre diverso, del hombre que lo realiza en lo concreto. En cuanto tal, ésta constituye el término crítico, perenne y universal (a buen derecho, porque es formal) al que son confrontados todos los actos humanos. A la ley natural, entendida como el manifestarse del Absoluto en la soledad de la conciencia de cada singular hombre, me parece que se puedan aplicar las profundas palabras que Cusano dedicaba a la visión de: “Cualquier rostro que pueda fijarse en el tuyo no ve nada de diverso de sí, porque ve la propia verdad” (*De visione Dei*, cap. 6)» (p. 112). Además: «Si se considera la ley natural como el imperativo formal que siempre y donde sea impone el hacer el bien es posible considerarla como el criterio de justicia de tales determinaciones, porque ésta informa siempre todos los juicios prácticos mediante los cuales el hombre se pronuncia sobre la justicia de las normas positivas» (p. 137).

hombre; por esta causa creemos que fue más fácil para nuestro autor entrar en el pensamiento agustiniano, dada la importancia que el profesor de Roma daba –como Agustín- a la libertad y a la historia. De todas maneras al estudiar a San Agustín, Cotta sigue sosteniendo la tesis de que el contenido del derecho natural no es fijo, ya que mucho del contenido de éste depende de nosotros: somos nosotros que damos «materia» a los imperativos de la naturaleza y de la libertad⁶⁰.

En esta etapa, que corresponde a la época previa a asumir la cátedra como profesor en la Sapienza, nuestro autor no tiene ningún ensayo

⁶⁰ «El estudio de Agustín me ha confirmado dos convencimientos: Primero: que el principio basilar de la doctrina iusnaturalista como es tradicionalmente entendida –es decir, que el fundamento de la juridicidad sea la justicia- no es tan evidente en el pensamiento cristiano así como frecuentemente se cree. La insistencia, propia de tal pensamiento, sobre “la justicia” de la ley tiene como mira no la calificación jurídica de ésta (problema madurado sucesivamente), sino su obligatoriedad en conciencia. Segundo: que de la “naturaleza” no se pueden extraer reglas de conducta que tenga valores, es decir, reglas absolutas, inmutables y eternas. Todo lo que la naturaleza puede ofrecer a la investigación del hombre es el dato de su finitud, que lo lleva en el proceso autocosnocitivo a abrirse al Absoluto, a Dios. Por lo tanto el valor de la acción me parece que deriva de la intención del agente de realizar en el acto su exigencia de absoluto. Primado del sujeto (pero no idealísticamente absolutizado) respecto a la estructura objetiva, segundo cuando indica la relación entre naturaleza y gracia propia del cristianismo» (COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960, p. 8). Claro que su visión de San Agustín evolucionará, como Cotta mismo lo confirma: «Esta introducción me ofrece la ocasión –gracias al P. Agostino Trapè- para una *retractatio* de cuando había escrito años atrás en mi libro *La città politica di S. Agostino* (Milano, 1960). Si no me engaño, este libro conserva todavía alguna validez en sus análisis puntuales relativos a la visión agustiniana de la política, no participo más al planteamiento de fondo. Por una parte, entonces me inspiraba en la filosofía de los valores y en el formalismo jurídico y, por otra, extraía del principio de la Caída rígidas consecuencias negativas con relación al iusnaturalismo, identificado por mí, sobre todo, con la versión excesivamente racionalista que en aquellos años estaba difundida en la cultura jurídico-política católica. Si todavía creo que aquel iusnaturalismo esté lejos del pensamiento de S. Agustín, reconozco ahora que mi tesis me impedía ver la precisa referencia agustiniana a la estructura ontológica de lo real (¡el orden de la creación!), que no contradice la indigencia y la dialecticidad de la existencia en la condición temporal caída, sino que la eleva. En particular mi tesis me impedía comprender la importancia dada por Agustín a la justicia, radicada –según él- en la estructura ontológica e invitada a transfigurarse en el amor de Dios» (COTTA, *Introduzione a S. Agostino, La città di Dio*, Roma, 1978, p. CXXI).

dedicado exclusivamente al derecho natural. Se limita a encontrar en algunos autores elementos para su batalla anti-iusnaturalista.

b) *El valor del derecho positivo*

Esta es una pequeña etapa de transición, también previa a la toma de posesión de la cátedra de Roma. El hecho que marca un nuevo escalón se encuentra en un ensayo dedicado exclusivamente al derecho natural: la *Lectio inauguralis* del año académico 1961/1962 en la Universidad de Trieste (publicada después en *Iustitia*, XV, 1962). La novedad es que Cotta vislumbra que los dos sistemas -derecho natural y derecho positivo- no deberían separarse. Se da cuenta, en efecto, de que el derecho positivo, si es histórico, tendría que revelar algo de la condición humana, no podría ser del todo abstracto. La misma norma que se debe aplicar a una situación de hecho determinada, porta unas categorías de justicia extraídas precedentemente de la «naturaleza de las cosas» y no de esferas extrañas a la condición propia del individuo⁶¹.

Las mismas ideas las plasmó en la voz *Diritto naturale* de la *Enciclopedia del diritto*, publicada por la casa editorial Giuffrè en 1963⁶².

c) *Derecho positivo: derecho natural vigente*

Durante su periodo como profesor a la Universidad de la Sapienza, Cotta desarrolla la teoría del derecho positivo como derecho natural vigente: el derecho positivo, considerado en sus razones profundas de ser, es derecho natural.

¿Cómo llega nuestro autor a esta convicción? La intuición y el nombre de esta teoría son de Capograssi⁶³. Lo original de Cotta será haber tematizado y organizado sistemáticamente esta doctrina.

⁶¹ «Aunque privado de sus antiguos y ambiciosos atributos de absolutez y de eternidad, el derecho natural, como exigencia histórica de justicia y de racionalidad, acompaña al derecho positivo en su continuo desarrollo, sin sustituirse a él, sino vivificándolo desde el interior, y empuja al individuo, indispensable actor de la vicisitud terrena, a crearse siempre un derecho más adecuado a sus interiores aspiraciones de justicia, de libertad y de amor, tal como se sienten y se expresan en su histórico existir» (COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, en *Iustitia*, xv, 1962, p. 18).

⁶² Cfr. Voz *Diritto naturale*, en *Enciclopedia del diritto*, xii, Milano, 1963, pp. 1-7.

- Cotta parte de la consideración de que el «derecho natural» no es un sistema de normas que subsisten fuera del mundo (idea ya intuida anteriormente), inmutables y petrificadas, dictaminadas por un legislador Naturaleza y que constituyen el *deber-ser* de cualquier derecho positivo; sino que es una especie de teoría del derecho: una reflexión intelectual del sujeto, que se produce gracias a la comprensión de las exigencias profundas de la estructura humana⁶⁴.

⁶³ Parece que el estudio de Capograssi por parte de Cotta, comenzó después (no sabemos con exactitud) de la publicación de la *Opera omnia* de aquél en 1959, realizada por la Giuffrè. El mismo Cotta lo dice: «Seis volúmenes de obras, pero cuando salieron por una iniciativa tenaz, verdaderamente tenaz, del editor Giuffrè, todos nosotros que conocíamos a Capograssi nos quedamos sorprendidos: había escrito tanto; y ¡esto quiere decir poco! Haber escrito tanto, lo puede hacer cualquiera; pero había escrito tanto y con tal robustez de pensamiento, que nosotros mismos que lo conocíamos, jóvenes como yo, entonces muy jóvenes, incluso aquellos que le eran contemporáneos, colegas, amigos, no se daban cuenta de aquella que había sido su producción, su intenso trabajo de pensador» (COTTA, *Giuseppe Capograssi. Filosofo post-moderno*, en *Quaderni di Itinerari nuova serie*, 1981, p. 7). Cabe destacar que la *Unione Giuristi Cattolici Italiani* publicó en 1951 una colección de ensayos bajo el título de *Diritto naturale vigente*, donde se encontraba el escrito de Capograssi que trataba sobre aquel tema. Sin duda alguna Cotta conoció este libro, pero sólo comienza a servirse de la teoría de la doctrina del derecho natural vigente (lo que revela una asunción intelectual de ella) desde el ensayo *Le problème de la justification scientifique des normes* (en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVI, 1979, pp. 5-20) y luego, de una manera más elaborada, en *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* (Milano, 1981).

⁶⁴ «Entiendo reexaminar la idea de derecho natural a la luz de ciertas tendencias culturales modernas, que –según mi parecer– atribuyen a aquella idea, en nuestro tiempo, significados renovados. Mi objetivo por eso, no es el de buscar y proponer normas en cuando fundadas sobre la naturaleza humana, sino más bien el de discutir las buenas razones de una aproximación iusnaturalista al derecho. En otras palabras, yo no considero aquí el *derecho natural* como un sistema o un conjunto de normas, sino como una teoría del derecho» (COTTA, *Nuove prospettive sul diritto naturale*, 1979, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 55). En otro lugar: «Es una opinión difundida, incluso entre los estudiosos, que el derecho natural sea un derecho abstracto, más o menos ideal, o el producto de una ingenua y falaz concepción *naturalista* del derecho. Esto no es verdad en general para los grandes maestros del iusnaturalismo cristiano, como en el caso de Rosmini. Su iusnaturalismo está lleno, en modo clásico pero original, del concepto de persona y delinea (permite individuar sin equívocos) un derecho natural muy real y nada *naturalista*» (COTTA, *La persona come “diritto sussistente”*, oggi, en AA.VV., *Rosmini pensatore europeo*, a cura di M.A. RASCHINI, Milano, 1989, p. 173).

- El adjetivo «natural» tiene una carga histórica ambigua por su relación con la Escuela del derecho natural racionalista⁶⁵. Por eso, Cotta propone que el uso del adjetivo «natural» junto al sustantivo «derecho» se entienda en el sentido del principio de la *egoidad* (*egoità*). Esto último quiere decir que cualquier derecho sería «natural» si ofreciese pruebas suficientes de la obligatoriedad de sus normas; si demostrara, en otras palabras, su adecuación a la bidimensionalidad sintético-relacional humana, que se traduce en la coexistencia ontológica⁶⁶.

- Entonces, para saber si una norma coadyuva o no a la estructura ontológica del individuo, sería necesario justificarla, usando el procedimiento expuesto anteriormente para la justificación de las normas. Consecuentemente, el derecho positivo sería «natural» y

⁶⁵ «Ya que el derecho presupone libertad y pertenece al ámbito de la cultura, a la expresión “derecho natural” se la considera autocontradictoria: un *ferro ligneo* [...] Pero la naturaleza a la que se refiere el iusnaturalismo es la del hombre y no la de las cosas o de los animales, a los cuales precisamente Kant –en algún modo iusnaturalista o al menos etiquetado como tal a causa de su *Metafisica dei costumi*- creía inaplicable la relación jurídica de deberes y derechos. La naturaleza del hombre implica sí la libertad, y por tanto la elección, pero con las condiciones intrascendibles de que éstas no supriman, en su ejercicio, lo que las hace posibles: el ser del hombre en su específica estructura ontológica. Esta estructura está constituida por la unidad sintética de finitud e infinitud o de particularidad -universalidad, disuelta por el plagio, por la relacionalidad coexistencial *ego-alter ego*, disuelta por la ofensa al inocente. Plagio y ofensa son, sin duda alguna, actos posibles de libertad, pero son una reciprocabilidad que los hace destructivos de sí y de la libertad» (COTTA, *Per un riesame delle nozioni di Giusnaturalismo e Diritto naturale*, 1988, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 179).

⁶⁶ «Es “natural” el derecho, no porque es decretado por el legislador Naturaleza, sino porque corresponde a la exigencia de coexistencialidad que deriva del estatuto ontológico del hombre. En este sentido es del todo concreto afirmar que también el derecho natural, y no solamente el positivo, es siempre puesto por los hombres [...] En efecto, son los hombres los que *inventan* el derecho natural, pero según el significado etimológico de la palabra “invención”, que deriva del latín *in-venire*, *encontrar*, *descubrir*, ya que son los hombres los que encuentran, mediante el ejercicio de la razón cognoscitiva, la justificación de la norma por su funcionalidad a la coexistencia según la exigencia de la propia estructura ontológica» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 228).

estaría en «vigencia», por su funcionalidad a la coexistencia⁶⁷. Es más, siendo el adjetivo «natural» no amado por Cotta, habría más bien que preguntarse si el derecho en cuanto tal está justificado o no: cualquier derecho positivo debería estar justificado para ser considerado verdaderamente derecho⁶⁸.

- En *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, el profesor de la Sapienza hace una precisión ulterior. Expresa que la estructura sintético-relacional del hombre (permanente e inmutable) se cristaliza través de las formas coexistenciales. Éstas, a su vez, desde el punto de vista espacial, se constituyen como verdaderas ontologías regionales y, a lo largo del tiempo, como determinaciones históricas precisas. Combinando las categorías espacio-temporales y sin olvidarse de la estructura fundamental del sujeto, se pueden distinguir: un derecho natural *relativo*, que satisface los requerimientos de la coexistencia particular-histórica; y un derecho natural *absoluto*: que responde a los requisitos fundamentales de la coexistencia ontológica, sin los cuales ésta no puede darse⁶⁹.

⁶⁷ «Pero la demostración de la funcionalidad a la coexistencia es lo que califica como normas *jurídicas* a los simples enunciados prescriptivos, en cuanto justifica su obligatoriedad. Por lo tanto, se debe reconocer que las normas del derecho positivo, aunque no hayan sido puestas solo en modo formal, sino que hayan sido justificadas en su obligatoriedad, constituyen un derecho que es sí positivo, pero que puede decirse *derecho natural vigente*. La oposición teórica entre derecho positivo y derecho natural, propia del iuspositivismo, es así superada. Se puede todavía hablar de un derecho positivo distinto del natural, pero siempre que se trate de un derecho que, aunque sea formalmente correcto, no ha tenido una adecuada justificación de sí o de sus normas, poniendo a riesgo la propia obligatoriedad. En tal caso se podrá tener obediencia a la norma, pero por temor a la sanción o, como hacía notar Santo Tomás (*Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4), para evitar turbamientos en el cuerpo social, o sea por la exigencia de mantener siempre un cierto orden» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 228).

⁶⁸ «El derecho natural no es un derecho situado en un mundo hiperuránico o puramente teórico, es el derecho justificado (en doctrina o en el concepto) en su obligatoriedad por su correspondencia a la naturaleza o estructura del ente al que el derecho se refiere» (COTTA, *Il concetto di natura nel diritto*, 1987, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 130).

⁶⁹ «Sabemos que el espacio y el tiempo no son parámetros separables (como no sea en abstracto), sino que son las coordinadas gracias a las cuales se hace comprensible, en su concreción, la experiencia humana, el derecho natural (o justificado) se articula en

- Con esta teorización del derecho natural, Cotta salva su tesis inicial: el derecho natural no es un *deber-ser* que se extrae de un *ser* petrificado llamado naturaleza; es ciertamente un *deber-ser* que nace de un *ser*, contrariamente a lo que sostenía la falacia naturalista de Hume⁷⁰. Pero el *ser* del que tiene origen el *deber-ser* de la justicia, posee un estatuto ontológico sintético y dual (finito-infinito), estructuralmente en relación: un individuo que a través de su libertad, camina en la historia⁷¹.

los siguientes niveles efectivos: derecho natural particular-histórico; derecho natural particular-inmutable; derecho natural universal-histórico; derecho natural universal-inmutable. Los tres primeros constituyen el *derecho natural relativo* (en cuanto al espacio y/o el tiempo); el último, el *derecho natural absoluto*, que es el que corresponde a los requisitos fundamentales de la coexistencia sin los que no tiene sentido hablar de “hombre”» (COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Madrid, 1987, p. 146). En otro sitio manifiesta que las normas que se justifican por la funcionalidad a la coexistencia particular constituyen el derecho positivo; y las que son funcionales a la coexistencia universal, el derecho llamado natural: «La diferencia entre derecho natural y derecho positivo puede formularse así: las normas del primero son las justificadas por su funcionalidad en orden a la coexistencia *universal*, y las del segundo las justificadas por su funcionalidad en orden a los diferentes contextos de la coexistencia *particular*» (COTTA, *Seis tesis sobre las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo*, en *Persona y derecho*, VII, 1981, p. 167).

⁷⁰ «El *Sollen* presupone el juicio de valor y éste, a su vez, presupone el valor a base del cual el juicio es formulado [...] Tanto el juicio de valor como el valor presuponen, en última instancia, un referente no eliminable situado al nivel del *Sein*: aquél o, mejor, el ente por el cual es bueno o justo o útil, etc., un determinado comportamiento y, más en general, por el cual son valores el bien o el justo o el útil. En el origen del *Sollen* aparece otra vez, a través de la compleja intermediación del juicio de valor o del valor, el *Sein* del ente hombre, así como se lo entienda. Es el *Sein* removido no por Hume – conciente de la presencia, en el *Sein* de la naturaleza humana, de sentimientos éticos como la benevolencia y la simpatía- sino por quien ha conferido a la afirmación lógico-lingüística humana el *status* no solamente de una ley del razonamiento discursivo – cuya valencia *general* resulta actualmente criticable- sino hasta de una “ley” antropológica que explicita la evidente incomunicabilidad entre la modalidad del conocer el *Sein* y la del decidir el *Sollen* [...] Esta exclusión de toda posible relación existencial entre esas modalidades, lleva, por estricta consecuencia, al así dicho “no-cognitivismo ético”, o sea, a una concepción de la normación ética y jurídica como privada de nexo con toda la verdad del ser hombre» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 245).

⁷¹ «El derecho natural no es una abstracta construcción intelectualista ni un puro ideal; es la viviente realidad del derecho elaborado por los hombres para el hombre en conformidad a su naturaleza. Esto, que lo deben tener bien presente legisladores, jueces y estudiosos, es el ineliminable criterio con el que se tendrá que medir, lo más pronto

d) *El nuevo uso de la expresión «derecho natural»*

Esta fase en el *iter* de Cotta constituye un apéndice del anterior y se hace evidente en los últimos años de producción intelectual.

Nuestro autor continúa con la tesis del derecho natural vigente, pero con dos novedades:

1. El reconocimiento (implícito) por parte del profesor de la Sapienza de algo bueno en la corrientes iusnaturalistas, sean racionalistas o no: la indagación ontológica a partir del derecho positivo, es decir, el hecho de haber sabido acercarse a la norma histórica para encontrar un sentido de fondo⁷².
2. El uso libre de la expresión «derecho natural» sin ninguna carga crítica. El mismo Cotta manifiesta que el concepto de derecho

posible, y será medida, la legislación sobre la actual *técnica* de la procreación artificial y de la ingeniería genética, cuya aventura es oscura por su ambivalencia entre terapia y alteración del estatuto ontológico relacional del hombre. Ignorado o negado este estatuto, existe sí la posibilidad de un derecho formalmente derecho, pero en realidad impuesto con la violencia material y psicológica; un derecho autocontradictorio hasta etimológicamente hablando, ya que no es (*di-*)*recto* sino (*dis-*)*tuerto*. Un “tuerto” inflingido a la naturaleza y a la conciencia del hombre» (COTTA, *Diritto naturale: ideale o vigente?*, 1988, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 210). También: «El derecho natural ha sido rechazado por una difundida cultura moderna, sobre todo porque ésta ha atribuido al término “naturaleza” un significado estrictamente naturalista-biológico. Tal naturaleza es, usando las palabras de Kant, el reino de la necesidad al que se opone el reino humano de la libertad. En modo análogo, la actual antropología cultural oponía los conceptos de naturaleza y cultura. Y la naturaleza del hombre implica sí la libertad, pero con la condición intrascendible de que ésta no suprima lo que la hace posible: el ser del hombre en su estructura ontológica [...] el fundamento ontológico del derecho natural: el yo sintético-relacional; tal fundamento constituye el criterio universal de justificación del derecho factual» (COTTA, *Il concetto di natura nel diritto*, 1987, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 132).

⁷² «El rechazo del derecho natural es, lo sabemos, el asunto teórico fundamental del positivismo jurídico. Pero es un rechazo paradójico, porque no tiene en cuenta en modo adecuado de lo que el mismo derecho positivo revela. Si consideramos al derecho positivo no en las *formas* contingentes, fenoménico-históricas, de sus estamentos, sino en su íntimo sentido, entonces es posible encontrar allí inmanente un derecho que es legítimo denominar natural» (COTTA, *Il diritto naturale: una risposta di pace ai problemi del nostro tempo*, en *Iustitia*, XLII, 1989, p. 321).

natural ha de ser purificado, para poder retornar. Y actualmente se advierte que constituye la única manera de respetar el estatuto ontológico del hombre, para elaborar una legislación justa y equilibrada⁷³. El derecho natural se presenta como condición de diálogo sobre cualquier tema donde emerja el adjetivo «humano»⁷⁴.

1.2.3 *Los derechos fundamentales*

Relacionado el derecho natural se encuentra en Cotta el tema de los derechos fundamentales. La primera obra dedicada exclusivamente a esta materia es una conferencia que dio con motivo del XXVII Convenio Nacional organizado por la *Unione Nazionale di Giuristi Cattolici* en Roma del 6 al 8 de diciembre de 1976, con el título *Attualità ed ambiguità dei diritti fondamentali*⁷⁵. En este ensayo nuestro autor da las pautas de su posición con referencia al problema de los derechos fundamentales:

1. El profesor de la Sapienza observa que existe una celebración retórica de los derechos fundamentales y de los textos donde se encuentran proclamados. Se habla mucho de ellos últimamente, ¿por qué? Por la dialéctica de la historia planetaria actual: existe un conflicto agudo entre el «yo» y el «nosotros»: ninguno se resigna a ser devorado por el otro⁷⁶.

⁷³ «Es el derecho denominado por tantos siglos de repudio *natural* por su precisa correspondencia a la *específica naturaleza del hombre*. Después de dos siglos de rechazo idealista y positivista, éste retorna a presentarse con fuerza en la actual condición planetaria de la vida, la que exige un derecho supranacional invocado muchas veces por el Papa Juan Pablo II» (COTTA, *Il diritto: struttura di pace*, en *Studi Cattolici*, 373, 1992, p. 199).

⁷⁴ «Este derecho, el derecho natural, constituye por lo tanto el cuadro normativo donde se da la posibilidad de desarrollar el diálogo de verdad y por eso de establecer, y si se da el caso de defender, la paz sin fronteras, aspiración profunda del hombre por la huella divina que lo informa» (COTTA, *Dal dialogo al diritto sovranazionale*, en *Studium*, LXXXVI, 1991, p. 487).

⁷⁵ El artículo fue publicado por la Giuffrè (Milano) en el libro *I diritti fondamentali dell'uomo* (1977, pp. 1-13), donde se recogían las actas de mencionado convenio; también se publicó en *Iustitia*, xxx, 1977, pp. 2-23; en *Rivista di diritto civile*, xxii, 1977, pp. 225-241 (bajo el título de *L'attuale ambiguità dei diritti fondamentali*) y en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, pp. 95-121.

⁷⁶ «La cuestión asume relevancia particular en la edad contemporánea, la edad del conflicto entre individuo y sociedad. Nuestra edad comienza con el último reclamo a

2. Cotta hace otra observación: la entidad que se encarga de reconocerlos y de explicitarlos, ¿quién es?, ¿es un legislador internacional o son establecidos por un poder constituyente interno? Y una vez declarados, ¿con qué criterio se los reconoce?, ¿cuál es su fundamento?, ¿tienen fundamento histórico u ontológico?⁷⁷.
3. La palabra clave para entender el problema de los derechos humanos es «ambigüedad»: no se entiende a qué categoría pertenecen ni qué significan en la realidad. Nuestro autor manifiesta que fundamentalmente se ha llegado a positivizar estos derechos a causa de un ansia desenfrenada de reconocimiento jurídico de la libertad absoluta, propugnada por el ambiente individualista en el que vivimos.
4. Para que los derechos humanos sean verdaderamente fundamentales y representen derechos en sí para cualquier sujeto que viva sobre la faz de la Tierra, Cotta propone el camino «desde la naturaleza del hombre a los derechos humanos»⁷⁸. Esto quiere decir que como primer paso hay que clarificar lo que significa la naturaleza humana (su dualidad sintético-relacional) para luego fundar sobre este principio de *egoidad* (*egoità*) bien el llamado derecho internacional,

la naturaleza. En la lucha contra la omnipotencia legislativa y contra la política del monarca absoluto, se afirma la fundación autónoma y prioritaria de los derechos (naturales) del sujeto respecto a la ley positiva y también al poder político. Con su positivización en las varias “declaraciones” o constituciones, estos derechos cesan de ser enunciaciones teóricas para llegar a ser concretas realidades jurídicas, por lo menos a título de directivas programáticas. Pero precisamente en este punto la cuestión se abre: ¿son los derechos del sujeto los que prevalecen sobre la norma o es lo contrario?» (COTTA, *Attualità ed ambiguità dei diritti fondamentali*, 1976, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 95).

⁷⁷ «En la Declaración Universal –seguida de pactos sucesivos– los derechos universales son definidos “ideal común que se debe *alcanzar* por todos los pueblos y por todas las naciones”. Pero un ideal que “se debe alcanzar” no es todavía “común”, por lo que es expresión de una cultura *particular*. En efecto, los derechos humanos en aquellos documentos son el producto de la concepción del hombre y del ciudadano de una cultura, es más, de una civilización específica: la occidental, formada lentamente en el curso de la historia» (COTTA, *Il messaggio culturale dei diritti dell'uomo*, en AA.VV., *Sviluppo della cultura: ma quale?*, L'Aquila, 1991, p. 78)

⁷⁸ Así se titula la parte conclusiva del artículo de Cotta: *I diritti dell'uomo: una rivoluzione culturale*, en *Persona y derecho*, XXI, 1990, p. 30.

bien los derechos de un grupo circunscrito de individuos de una región determinada (derechos del ciudadano)⁷⁹.

1.3 La vida del derecho a partir de los principios de difusividad y universalidad

1.3.1 *Juridicidad, validez y derecho*

Para tratar el tema de la juridicidad en Cotta conviene presentar algunas claves de interpretación. Para nuestro autor una norma puede ser:

- *vigente*: cuando se hace obedecer por la fuerza de la razón o mediante la imposición política.
- *válida*: cuando posee una coherencia objetiva y, por lo tanto, es aceptable como norma jurídica. En otras palabras, cuando desde el punto de vista lógico son evidentes sus caracteres de generalidad y

⁷⁹ «Los derechos del hombre son los derechos del “hombre en sí”, del yo sintético-relacional: universales, absolutos, intemporales y, por lo tanto, transculturales, transpolíticos, transtemporales. Los derechos de los pueblos son los derechos del hombre “inculturado”: particulares, relativos, contingentes, por lo tanto son plausibles y legítimos en la medida en que se conforman a los precedentes. Gracias a esta precisión de las características específicas de las dos clases de derechos, los derechos del hombre se distinguen de los “derechos del ciudadano” (variables según la cultura y la historia de las singulares naciones) y constituyen su criterio de validez [...] Tal criterio es el del *respeto de la egoidad*. Éste comporta en línea general: a) la reducción del yo a “puro medio” (personal o político), para decirlo con Kant y Rosmini: esclavitud, tortura, sadismo...; b) discriminación y privilegios personales, debidos a condiciones de origen impersonales (sexo, casta, censo...); c) diverso tratamiento civil y penal de ciudadanos y extranjeros por los mismos actos personales de orden no político; d) limitaciones de las relaciones personales (amicales, matrimoniales, confesionales y, al punto máximo, con la Divinidad), con tal que no comporten a su vez discriminaciones» (COTTA, *Perché il diritto*, Brescia, 1996, p. 139). En otro lugar: «“Valores” y “derechos del hombre” se purifican del convencionalismo, de la genericidad y multiplicidad babélica de sus determinaciones empíricas o ideológicas cuando, y solo cuando, se conforman a la verdad radical de la estructura antroponológica, sinológica y relacional del individuo. Por este radicamiento suyo, sea el caso de los valores o de los derechos, no es anquilosado, sino es de por sí sintomático y ejemplar. La estructura del individuo es la clave hermenéutica de la comprensión del ser del hombre y de la condición objetiva, alética, de validez de las proposiciones sean teoréticas o sean deónticas» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 109).

sobreindividualidad. Es categoría utilizada por el profesor de Roma en los primeros años de producción intelectual⁸⁰.

- *justificada*: si la norma, coherente y aplicable (válida) responde a los requerimientos de la justicia, esto es, si tiene las características de universalidad, simetría, proporcionalidad, etc.

Con el paso del tiempo, a la validez de una regla la llama *juridicidad*, pero le da otro matiz. La juridicidad, más que una simple apariencia de generalidad y sobreindividualidad, correspondería a una estructura de *obligatoriedad*⁸¹, es decir, sería la necesidad de conformar la libertad existencial a un particular *deber-ser* de una forma coexistencial⁸².

Ahora bien, Cotta distingue una *obligatoriedad* difusa o genérica y otra específica⁸³. La primera constituye, en términos amplios, la pro-

⁸⁰ «Es oportuno distinguir la validez, entendida como existencia de derecho de una norma, de la justicia. Lo que significa que independientemente de la mayor o menor fundación y accesibilidad de su justificación (independientemente de su justicia o injusticia) se puede considerar jurídica aquella regla que objetivamente es aplicable como jurídica» (COTTA, *Diritto naturale*, en *Enciclopedia del diritto*, XII, Milano, 1963, p. 649). También: «Si por vigencia se entiende el hecho de que ciertas órdenes (o imperativos, como hoy se prefiere decir) existen y se imponen efectivamente en la sociedad, y por validez se entiende la específica naturaleza *jurídica* (el carácter general y supraindividual) de tales imperativos, entonces una concepción iusnaturalista rigurosa manifestaría que la validez sea solo del derecho natural» (COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, en *Iustitia*, XV, 1962, p. 6).

⁸¹ Traducimos «doverosità» con «obligatoriedad».

⁸² «Los análisis desarrollados han puesto en evidencia que todas las formas examinadas tienen un principio regulativo, o sea, un principio fundamental de *obligatoriedad*. Esto es formulable en general como deber de conformar la libertad existencial a la estructura específica de la ontología regional en cuestión, de lo contrario se tendría la pérdida de sentido de ésta llegando a su disolución. Lealtad amical, solidaridad política, cuidado familiar, corrección lúdica, legalidad jurídica, aceptación caritativa, determinan las especificaciones de estos deberes generales: son las condiciones del subsistir y del desarrollarse coherente de las respectivas formas de coexistencia. Se tiene por eso no una libertad del yo imaginaria o siempre en cuestión, sino real porque es compatible y coordinada con la libertad ajena: una libertad en la simetría de su goce» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 162).

⁸³ «La juridicidad difundida es aquella que he denominado juridicidad *genérica*; se trata de ver si se puede y cómo sería posible individuar en su interior la juridicidad

puesta de vida ordenada que cualquier *deber-ser* presenta a la libertad humana. La segunda se encuentran en cada una de las formas de la coexistencia⁸⁴.

Nuestro autor se pregunta por la juridicidad específica del derecho. Para responder a esto, observa que las reglas de las formas coexistentiales pueden ser clasificadas atendiendo a varios criterios⁸⁵:

- Según el modo en el que la regla se relaciona con el ser propio de la relación: de manera subsidiaria (como en el caso de las formas amical, política y familiar, aquí la tarea de la regla es de uniformar diacrónica y sincrónicamente la relación); de manera estructuralmente constitutiva de la relación (como en el caso del juego y el derecho: sin la norma estas formas coexistentiales no pueden surgir).
- Según el ámbito de extensión. Si la regla presenta una extensión particular (caso de las formas integrativo-excluyentes), o universal (caso de las formas integrativo-incluyentes).

específica: la del derecho en sí» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 164). Esta distinción fue presentada por nuestro autor en la segunda edición de *Il diritto nell'esistenza*.

⁸⁴ «Tanto la obligatoriedad como la simetría de las libertades son de por sí indicadores fundamentales de la juridicidad genérica, que hacen de por sí una vida ordenada de relación. Pero la juridicidad no se queda en este nivel de base. En efecto, cada específico deber fundamental da lugar e informa por sí un conjunto coherente de reglas sustanciales, para dirigir la acción en lo concreto, y procesuales, para resolver incertidumbres o disparidades de opiniones acerca de lo que genéricamente se es conciente que se tiene que hacer para permanecer en la relación. Es un sistema de reglas, sustanciales y procesuales, siempre más estricto y rígido en los casos de la política, del juego y del derecho. En cambio, es un sistema menos formalizado y, por tanto flexible, en los casos típicos de la amistad o de la familia, porque en tales relaciones se tiene una implicación más personal con todos los matices afectivos que ello comporta. En éstas, la no interpretación inmediata de las específicas y comunes implicaciones normativas (de la lealtad o del cuidado) induce a recurrir al diálogo en su valencia siconómica y, en última instancia, a la mediación de un tercero ecuánime que sea conciente del recíproco valor para las partes del mantenimiento de su relación» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 163).

⁸⁵ Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 164 y ss.

- Según la manera cómo la regla se relaciona con el hombre. Existen normas que consideran al *individuo-como*, sea como ciudadano (política), sea como amigo (amistad), etc. O la regla que considera al hombre por el solo hecho de ser hombre. Y en este último caso únicamente el derecho puede satisfacer esta dimensión universal.

Por tal motivo, la juridicidad específica del derecho es la de ser, por un lado, una regla *constitutiva* en teoría (concepto) y en la práctica (en la actuación) de la relación jurídica; y, por otro, ser una regla *universal*, porque propone una coexistencia del hombre en cuanto hombre, sin acepción de personas, una coexistencia que toma al individuo en su específico estatuto ontológico⁸⁶.

La juridicidad nos ayuda a comprender mejor la función del derecho.

1.3.2 *La función del derecho*

a) *La función estructural del derecho*

La función genérica de las distintas formas coexistenciales es realizar la coexistencia, mediante la superación de la inseguridad existencial de los sujetos. Pero los distintos niveles de autoconciencia relacional determinan una estructura propia y diferenciada en cada modo de vivir: es la función específica. Así en el caso de la política, la función específica será organizar la convivencia conforme al bien común; la de la

⁸⁶ «En este punto, la distinción entre juridicidad genérica y juridicidad específica del derecho en sí puede clarificar la cuestión sobre la función de lo “jurídico”. Tal función resulta (prevalentemente) formal en el caso de la juridicidad genérica, en la cual la regla, como se ha visto, no es constitutiva de la relación (como se sucede en las relaciones amicales, políticas, familiares) y/o se limita a concernir al individuo situado en la particularidad (también en la relación lúdica). Por tanto, los contenidos de las reglas dependen *conatus sese conservandi* (y, se añade, *progrediendi*) de las respectiva relaciones, mientras solamente la *forma* de ellas es jurídica. Pero, no hay que olvidar, la precisión ya hecha: tal juridicidad tiene consecuencias no superficiales y que no se deben descuidar, porque por el hecho mismo de conferir la propia forma a contenidos no suyos, incide sobre el modo de configurar las relaciones en causa. Hace, en efecto, estable, regular, paritaria la actuación, poniendo un obstáculo al ejercicio de una libertad subjetivista o de la potencia arbitraria. Por la objetividad de su forma, lo “jurídico” se opone a la fuerza» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 182).

caridad, la plena aceptación y receptividad del otro en el Todo. La función específica coincidiría con el principio regulador, porque es el dinamismo que hace que el principio constitutivo de la forma de la coexistencia se mantenga en el tiempo. De esta manera, la función de la política será superar la inseguridad del «nosotros» (función genérica), a través del mantenimiento del bien común con la ayuda de la solidaridad cívica (función específica)⁸⁷.

La función específica o primera del derecho será la de realizar la coexistencia pacífica a través de la justicia⁸⁸. Por eso Cotta rechaza todas las otras funciones que, en estos últimos tiempos, se le han atribuido al derecho⁸⁹:

- El derecho no es una técnica de educación a los valores, porque ésta puede ser enseñada por otros medios persuasivos.
- El derecho no es un sistema para solucionar las controversias, para premiar conductas o para castigar delitos. Las controversias pueden ser resueltas gracias a la amistad, al amor, etc. Las acciones buenas pueden ser premiadas con medios distintos (favores económicos, por ej.), y los delitos pueden ser sancionados por caminos no-jurídicos (ej: el boicot o la exclusión).

Todas estas funciones son externas al derecho, no-inmanentes y de tipo formalistas o formalizantes, porque lo utilizan como un mero instrumento y, en más de una ocasión, estas funciones dependen de opciones

⁸⁷ «La función específica es aquella inmanente a cada modo de vivir, determinada por su estructura. Se puede decir que ésta coincide con el respectivo *principio regulativo*, mediante el cual toda actividad se mantiene fiel, en sus varias manifestaciones empíricas, a la propia capacidad coexistencial» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 170).

⁸⁸ «Bien diverso es el caso de la juridicidad específica del derecho en sí. Aquí la función propia es de realizar la coexistencia en la legalidad universal, la cual no es así solamente por su forma, sino también por sus contenidos bien precisos, porque está basada en el reconocimiento de la igualdad primaria de los individuos en la integridad de su común ser-hombre, y comporta la compatibilidad de sus libertades existenciales. Esta función no puede ser considerada meramente formal, como juzgaba Hegel por su prejuicio estatalista» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 182).

⁸⁹ Cfr. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 170 y ss.

ideológicas, axiológicas o utilitarias⁹⁰. Así, están equivocados, según el profesor de la Sapienza, los que reducen el derecho a economía (Croce) o a la moral (Gentile), o a un epifenómeno o superestructura (Marx), o a un ordenamiento (Kelsen)⁹¹. La función inmanente del derecho consiste en confirmar al sujeto en su relacionalidad ontológica universal, dando a su accionar el contenido concreto de una justicia universal⁹².

b) *La capacidad pacificadora del derecho y el problema de la violencia*

La capacidad pacificadora del derecho es una consecuencia de su función primaria: si se instaura la coexistencia a través de la justicia entre los hombres, la paz ciertamente aflora. Pero, ¿qué es lo que, desde el punto de vista fenomenológico, se opone a esta paz que la justicia quiere implantar? La violencia.

⁹⁰ «Sostienen estas concepciones formales y formalizantes del derecho aquellas teorías filosóficas o jurídicas a las que se atribuye el nombre de *reduccionistas*, porque niegan al derecho una esencia propia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 172).

⁹¹ Cfr. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 163 y ss.

⁹² «La individuación de la función específica del derecho está presente en la conciencia común, por lo cual reivindicar lo justo y pedir justicia significa pedir que se acierte la ley común por medio de la que descienden el derecho y la injusticia de las partes en causa. En este modo de sentir se puede colegir implícita la idea de que la justicia constituye el “trascendental” de la regla o norma jurídica [...] Lo que no significa desconocer el hecho de que en el transcurso de la historia el derecho haya sido usado para funciones diversas de las estructurales que le son propias: por ejemplo para afianzar el poder político con el temor de la sanción jurídica o para reforzar la conciencia de la unidad socio-política en el respeto de sus leyes. Así como sería absurdo desconocer que, siempre durante el transcurso de la historia, han sido emanadas y aplicadas leyes antijurídicas según el criterio estructural expuesto por mí. A parte de la inevitable defectividad e imperfección humanas, que obstaculizan una plena realización de la justicia y de cualquier otro valor, no es difícil comprender que en tales casos el derecho ha sido *usado como un mero instrumento*, sin tener en cuenta o haciendo violencia a su esencia estructural. Pero esto no le sucede solamente al derecho: también la amistad o la solidaridad cívica y hasta la misma caridad pueden haber sido utilizadas como instrumento para ventaja personal o de grupo; ninguno diría que tales son sus funciones propias [...] Mas bien hay que observar que el derecho ha sido usado para una función no suya sobre todo cuando sobre su lógica ha prevalecido, en el bien y en el mal, la lógica de la voluntad política y del poder: la *salus reipublicae* o la *salus principis*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 184).

La violencia es un argumento ampliamente tratado por Cotta: después del derecho y la política es el tema que ocupa mayor espacio en su obra, aunque se limita a estudiarla desde el punto de vista filosófico. Para ello comenzará con la pregunta *¿cómo es la violencia?* La respuesta le hará entrar en su fenomenología.

- Según nuestro autor, considerando los parámetros espacio-temporales, la violencia hoy es percibida con mayor intensidad y, además, posee un radio de acción más extenso que ayer. Estamos inmersos en un mundo donde existe una verdadera difusión endémica de la violencia⁹³.
- Por otro lado, en nuestros días la violencia es valorizada de manera diversa: precedentemente era considerada inevitable, tolerada, soportada con resignación; en cambio ahora es exaltada⁹⁴.

¿Qué es la violencia para Cotta? Antes de responder conviene realizar algunas distinciones de lenguaje:

- La *violencia*, para nuestro autor, es una *actividad-contra* que se ejercita sobre alguien que no consiente esta acción. Es un desorden porque su esencia consiste en ser una actividad que no obedece a regla alguna, hay una ausencia de medida.
- La *fuerza* es también *actividad-contra*, pero la diferencia con la violencia estriba en que su estructura interna es regularizada⁹⁵.

⁹³ «Hablo de difusión endémica de la violencia en el sentido de que -aunque también en el pasado, como antes decía, ha habido violencia- hoy la vemos extenderse con una significativa contemporaneidad sobre todo en el espacio geográfico del planeta. No hay situación humana o política, nación o continente, que no conozca la violencia» (COTTA, *Las raíces culturales de la violencia*, en *Nuestro Tiempo*, 235, 1974, p. 33). También: «La conflictualidad social actual es bastante más compleja de aquella clasista de ayer» (COTTA, *Che cosa manca ai partiti intermedi*, en *Prospettive nel mondo*, 32, 1979, p. 35).

⁹⁴ «El hecho verdaderamente característico de nuestro tiempo es en efecto la *exaltación* de la violencia. Hasta el siglo XIX, por más que se escrute la historia del pensamiento, no se encuentra una huella consistente de tal exaltación» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 21).

Cuando la violencia es colectiva Cotta habla de:

- *revolución*: movimiento que tiene un proyecto general y un programa socio-político para el futuro, aunque es limitada en el tiempo⁹⁶. En algún momento Cotta llega a decir que el cristianismo ha sido la verdadera Revolución, claro está en sentido metafórico⁹⁷.
- *revuelta*: es un movimiento popular de origen espontáneo, sin organización política, provocado por una situación social insostenible⁹⁸.

⁹⁵ Cfr. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 68 y ss.

⁹⁶ «La revolución, en cambio, tiene un proyecto general y un programa socio-político constructivos para el futuro (aunque el mito de los orígenes puede ser presente en modo más o menos inconsciente); por eso se da un órgano ideológico-praxista que elabora y dirige la estrategia político-militar. Se puede pensar en el ejército del “Nuevo Modelo” de la revolución inglesa, a los *clubes* y a las sociedades secretas francesas, al leniniano partido-milicia, al ejército de la “Larga Marcha” de Mao-Tse-tung. Basta confrontar la *revuelta* (paisana) de Pugacév con la *revolución* (ciudadana) de Octubre para advertir la diferencia» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 32). En otro lugar: «La revolución es estructuralmente un momento, por prolongado que pueda ser; no tiene una duración estable, su destino es desaparecer en cuanto *revolución*» (COTTA, *Sur la signification eschatologique du droit*, 1971, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 119).

⁹⁷ «Además es posible al menos sugerir cuál de las tres revoluciones [cristianismo, budismo e islamismo] aparezca como más coherente expresión de la estructura de sentido de la común especie de pertenencia. Esta máxima expresión coherente se da, a mi juicio, donde el Iniciador de la innovación no es un “iniciado”, ni “el Cumplido”, ni el “último profeta”, nociones todas que presuponen una presencia anterior *en el tiempo*. Pero es (se declara, se evidencia, es reconocido) una presencia de acá y de allá *del tiempo*, en la eternidad. La veracidad de su mensaje innovador es, por lo tanto, autenticada por su correspondencia con la verdad no contingente en el tiempo. Es el caso del Cristo, encarnación de aquel *Logos* diurno (naturaleza divina increada y creante según la fórmula de Escoto Erígena) de verdad eterna, que encierra en sí la temporalidad histórica y permite una hermenéutica clarificación del sentido de la vicisitud del hombre» (COTTA, *Rivoluzione e ordine giuridico*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXVIII, 1991, p. 492).

⁹⁸ «La revuelta es un movimiento popular de origen y de desarrollo anchamente espontáneos, provocado por una situación de miseria y/o de servidumbre insostenible, que parece consecuencia de la degeneración de un mitificado buen tiempo antiguo y hasta de una legendaria edad de oro primitiva. No tiene por eso ni un programa socio-político preciso, porque le basta el reclamo al pasado, ni una organización y una

Ambas usan la violencia como un instrumento para saciar una aspiración ideal de justicia⁹⁹.

- La *guerra*: según lo que podemos colegir, para el profesor de Roma ésta es un movimiento de naturaleza bélica con el que se pretende eliminar al enemigo¹⁰⁰. A propósito de la guerra, cabe destacar que en el pensamiento de Cotta, está presente el problema de la guerra justa, que solamente podría darse si existiese, no un *obrar-contra*, sino un *obrar-por* un fin justo; en este caso estaríamos hablando de un respeto de la medida, no de un desorden¹⁰¹.

¿Qué se puede concluir después de un examen morfoestructural de lo que es la violencia? Según Cotta, la violencia revela un *obrar-contra*, un comportamiento irregular, una transgresión, una ausencia de medida. Esto no significa que no haya en los fenómenos violentos una cierta organización; por tal motivo nuestro profesor en vez de hablar de una «ausencia de estructura», prefiere la expresión «estructura de ausencia» (de la medida): la violencia llega a ser una corriente impetuosa sin regularidad¹⁰².

estrategia racionales» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 32).

⁹⁹ Cfr. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 32.

¹⁰⁰ Cfr. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1988, p. 97 y ss.

¹⁰¹ «Se consideran los casos sea de la intervención personal en favor de un desconocido pacífico, sea de una guerra en defensa de un pacífico tercer país, según la lección del Aquinate. Y bien, la condición de su no ser actos de violencia, sino más bien de gratuita ayuda –configurándolos no como actos-contra, sino como sustanciales actos-para- tal condición necesaria consiste en el respeto de la medida» (COTTA, *Le radici della violenza nelle società sviluppate*, en *Scritti in onore di Giuseppe Vedovato*, vol. II, Biblioteca della *Rivista di Studi politici internazionali*, Firenze, 1991, p. 204).

¹⁰² «Se ha visto que el criterio más adaptado para interpretar el manifestarse de la violencia, para definirla, nos es ofrecido por la ausencia de la medida, o sea, por la irregularidad y de la exageración. Lo que no significa que la violencia sea caracterizada por ausencia de estructuras, porque inmediatez, imprevedibilidad, discontinuidad, etc., se hallan con relativa puntualidad en la violencia tanto individual como colectiva de todo tiempo y constituyen sus típicas estructuras fenomenológicas. Más que ausencia de estructuras, se puede hablar más bien (y es un juego de palabras solo en apariencia) de estructura de una ausencia: la ausencia de la medida y de la regularidad así como adviene en los actos de ímpetu. Y, pues: allí donde no exista medida alguna, emerge el

En el acto violento falta una estructura interna (armonía) y externa (no hay referencia a un sistema objetivo de medida) del acto. Cotta también habla de una ausencia de medida en los fines de la acción, en el proyecto que se quiere mantener a base de la violencia. Para que una acción pueda ser calificada como violenta, es preciso que en ella, la «estructura de ausencia» esté presente en alguno de los niveles de formación del acto, por eso una acción puede ser parcialmente regularizada, pero igualmente violenta¹⁰³.

Por lo que se refiere al agente, el profesor de Roma sostiene que la violencia indica una despersonalización por parte del actor, lo que se traduce en una *desposesión de sí mismo*: el sujeto que hace uso de la violencia se deja arrastrar por ella, tanto que pierde su propio estatuto personal. La violencia desfigura la imagen de hombre de la que gozamos: despersonaliza al agente y a la víctima del acto violento, haciendo desaparecer, como consecuencia, la paridad ontológica humana¹⁰⁴. La violencia hace disminuir la comunicación entre las personas, porque, actuando bajo su tiranía, ellas se olvidan del estatuto metafísico común, que es esencial para establecer cualquier tipo de diálogo. Si se desfigura

acto de violencia pura» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 75).

¹⁰³ «¿Tenemos por tanto que rever y modificar la imagen y la definición de la violencia a la que se había llegado al final del capítulo precedente? No me parece. La violencia allá había aparecido como “una actividad-contra no-regularizada”, no dialógica y no coexistencial”. Hay que precisar: “incluso solo parcialmente no-regularizada”. En efecto, la presencia incompleta de la medida, atenúa la no-regularidad (sin eliminarla del todo), no atenúa, es más precisa y, por decir, endurece la no dialogicidad y la no coexistencialidad» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 88).

¹⁰⁴ «El encuentro, bajo la imagen exterior de la violencia, de su unitaria estructura constructiva –la no regularidad o ausencia de medida– nos permite tomar el sentido existencial del fenómeno violento [...] En efecto, dentro del horizonte de la violencia, la despersonalización se precisa como *desposesión del sí-mismo*. Quien es objeto de violencia es hecho por ésta un objeto: no es un individuo humano para el agente y puede hasta perder él mismo la propia conciencia de sí [...] Pero, recíprocamente, quien se posesiona del otro con violencia, se abandona a ésta y, excediendo, se *autoposesiona del propio sí*» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 72).

el estatuto propio del hombre, se pervierte el diálogo y la coexistencia desaparece¹⁰⁵.

Ahora nos planteamos la pregunta ontológica: ¿por qué la violencia *está-allí*? Cotta tiene varias respuestas dispersas a lo largo de sus obras:

- La absolutización en el individuo de su subjetividad. La exaltación de la subjetividad genera libertad absoluta, y ésta a su vez produce deseos desenfrenados de vivir sin límites. De este modo, si cualquier sujeto, fantásticamente absolutizado, encuentra un obstáculo a su despliegue sin medida...lo destruye sin piedad¹⁰⁶.
- Detrás de la absolutización del individuo se encuentra la escisión de la dualidad sintética del *yo*: la dimensión de la infinitud se absolutiza y desborda; se olvidan los linderos de la otra dimensión de finitud, entre los cuales el individuo puede actuar; y así fácilmente se entra en el umbral de la «estructura de la ausencia»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ «Y bien, la violencia rompe brutalmente este entretejimiento, rechaza la dimensión de la alteridad y por eso disuelve la coexistencia en dominio material [...] En conclusión, considerada en su estructura, la violencia manifiesta su inconfundible carácter específico y su significado existencial. Podemos, por tanto, definirla así: una actividad-contraria, desregularizada, no-dialógica y no coexistencial» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 74).

¹⁰⁶ «La filosofía moderna ha afirmado la plena autonomía del sujeto: no existe ley moral más que aquella que el individuo se da a sí mismo; aún más: no existe conocimiento objetivo, todo depende del punto de vista personal. No existe una naturaleza humana como límite y regla de actuación del individuo [...] En esta concepción la liberación total se identifica con la plena soberanía del individuo, para quien esta soberanía es una verdadera y propia necesidad, porque ya no pertenece a nadie ni a nada fuera de sí mismo. Y si encuentra un límite debe franquearlo. El individuo llega a ser así la medida de sí mismo y de los otros. El vértigo de la posibilidad se conjuga con el vértigo de la subjetividad: todo lo que es posible debe estar orientado a satisfacción de un individuo absoluta y totalmente libre, de una libertad que el mismo se crea y se da, aunque sea a precio de la libertad de los otros. La libertad del aborto es la expresión más consecuente y radical de este vértigo de la subjetividad que se remonta por encima de la vida de un inocente» (COTTA, *Las raíces culturales de la violencia*, en *Nuestro Tiempo*, 235, 1974, p. 41).

¹⁰⁷ «El *yo es*, antológicamente, y *vive*, existencialmente, solamente en la *unidad sintética* de sus dos dimensiones de finitud y de infinitud, en el sentido de trascendimiento de lo finito. La escisión de las dos dimensiones y la consecuente absolutización (teórica

- El fenómeno de la violencia es la consecuencia de filosofías que han promovido la guerra defendiendo la asocialidad del sujeto (Hobbes, Spinoza) o que han propuesto directamente el conflicto como solución de los problemas sociales (Marx). También es fruto de una modernidad que ha exaltado ilusoriamente al hombre, haciéndole olvidar su misma esencia, su verdad, reduciéndolo a pura praxis¹⁰⁸. De este modo, en un mundo donde todo es relativo cada sujeto lucha por su verdad, muchas veces con comportamientos violentos¹⁰⁹. En el reino de la praxis se gesta una forma de violencia que es la anomia: la incertidumbre generalizada, la pérdida de un punto de referencia común, el desmoronamiento del vínculo que constituye a un determinado un grupo humano como pueblo¹¹⁰.

y/o práctica) a veces de la uno, otras veces de la otra, comportan la salida del sujeto del orden ontológico humano, el fin del yo sintético, o sea, del hombre. La absolutización de la infinitud comporta la evasión en el imaginario fantástico: la falsa infinitud de una falsa conciencia, que está contradicha por la real finitud operativa y temporal del yo mortal [...] La violencia opera esta reducción en modo evidente sobre quien la sufre, pero en modo más originario, si bien menos percibido inmediatamente, sobre quien la cumple. Éste, abandonándose a la violencia, sea cual fuere el motivo pulsional-pasional o catártico, se transforma en una suerte de organismo vitalista destructivo, sea individual o colectivo. Se transforma, en otras palabras, una "fuerza de la naturaleza", como suele decirse y como, en efecto, pensaba Nietzsche» (COTTA, *Il nichilismo ontologico ed etico della violenza*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIV, 1987, p. 28).

¹⁰⁸ «Le rôle décisif que la praxis vient par conséquent à assumer quant à la production du réel, implique une transformation radicale de la conception de la dialectique. La dialectique classique théorético-cognitive de "vrai/faux", avec sa conséquente et homogène dialectique axiologico-déontique de "bien/mal", cède la place à la dialectique pratico-cognitive de "praticable/impraticable" par rapport à un but, et à la conséquente dialectique pratico-normative d'"efficace/inefficace", qui ont pour résultat le ravalement de la valeur d'ordre éthique au succès de la praxis» (COTTA, *Dieu : Créateur ou législateur ?*, en *Archivio di filosofia*, LXIV, 1996, p. 68).

¹⁰⁹ «En efecto, la reducción de la verdad a praxis comporta, en primer lugar, la relativización de la verdad. El hacer, la praxis, es siempre praxis individuada, particular, que da lugar a resultados diversos; por eso si la praxis es lo que hace real la verdad, ésta será siempre relativa, en el tiempo y en el espacio, a la praxis que la produce, y por tanto no se tendrá jamás una verdad universal. Además, ya que la reducción de la verdad a praxis hace confiar el accertamiento de la verdad al éxito de la praxis, la verdad no será otra cosa que la *praxis vencedora*» (COTTA, *L'ideologia della violenza*, en AA.VV., *Violenza e diritto*, a cura della U.G.C.I., Milano, 1982, p. 137).

¹¹⁰ «No existe Revolución (potente) sin vitalidad, no existe Vitalidad sin (incoativa) revolución, no existe Libertad Absoluta sin vitalidad y revolución imaginadas. Puestos

¿Qué soluciones da nuestro autor al problema de la violencia, tan actual en la sociedad?

- La presencia activa del derecho. La función del derecho como «estructura de paz» es consecuencia de la función primaria o estructural. Si el derecho acierta en su función de hacer reinar la coexistencia en la justicia, habrá paz¹¹¹.
- Hay un punto que es esencial la filosofía cottiana: la paz forma parte de la naturaleza del hombre. La paz no es una simple ausencia de guerra, no es algo extrínseco al ser del sujeto. La paz es un eco de aquel orden interno del individuo, que se cristaliza en su estructura ontológica específica. Por eso no hay que considerar a la paz como un «valor»: la paz es la «sustancia» de la vida del sujeto¹¹².

a confrontación, aquellos principios presentan al desnudo, bajo la diferencia, al fondo común, se revelan como modalidades y modulaciones de lo que constituye su último sentido: la dinamicidad como praxis pura. El primado de la praxis se impone en sede sea teórico-conceptual, sea práctico-operativa: en el pensar y en el hacer [...] Sin duda un praxismo así radical, capaz incluso de quitar sentido a la historia, parece destinado a producir violencia y no anomia. Efectivamente, su radicalidad impide encontrar en sí mismo aquella medida en la que puede ser vencida lo desmedido de la violencia. Pero ésta -abandonada a su perpetuarse en un coacervo descompuesto de principios, valores, imperativos- se expresa en un rebeldismo sin proyecto y sin finalidad coherentes, que constituye la forma violenta de la anomia» (COTTA, *Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione culturale della crisi odierna*, en AA.VV., *Lo stato delle istituzioni italiane: problemi e prospettive*, Milano, 1994, pp. 42 y 50).

¹¹¹ «Allí donde no tienen fuerza las leyes, la fuerza se hace ley. Pero el derecho, en cuanto actúa contra monopolio social de la fuerza, la aparta del arbitrio del singular, la pone en exclusivo servicio y dependencia de la sociedad, del orden y de la paz social. No hay duda que la más universal y eficaz forma de no-violencia es el derecho» (COTTA, *La nonviolenza: principi e tecnica*, en *Terzo programma*, transcripción escrita del programa radiofónico, Biblioteca del *Istituto di filosofia del diritto*, Università della Sapienza, 1965, p. 32).

¹¹² «En términos filosóficos, la guerra es el *accidente* (óptico-fenoménico) y la paz la *sustancia* (ontológica) de la vida humana. La paz, en efecto, es la condición de la permanencia de las personas en su relación coexistencial» (COTTA, *La questione della pace. Elementi di una analisi teoretica*, 1985, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 494).

- La guerra es extraña al hombre, porque supone un desorden y, consiguientemente, no puede ser asimilada como verdad por el individuo: lo intrínseco a su naturaleza es la paz¹¹³.
- El derecho, con su trascendental que es la justicia, puede regularizar y organizar la coexistencia universal. Lo hace precisamente estructurando los actos y las relaciones humanas, sometidos a una medida constante y precisa. La obediencia al derecho no se da por el miedo a la norma, sino porque refleja aquel orden *interno-eterno* que todos poseemos, que es, a su vez, participación del *Ser-Eterno*¹¹⁴.

1.3.3 *El derecho y la política*

La producción sobre la política es abundante en el profesor de la Sapienza, cuanto la jurídica. Nos limitaremos a estudiar el tratamiento

¹¹³ «El individuo existe, y subsiste, con la condición de que exista al menos algún grado de paz entre las partes "in quibus est vel quibus constat, alioquin nihil esset omnino" (*De Civitate Dei*, 12,3). Aquel *est* tiene significado riguroso, ontológico y no meramente existencia: el individuo *es* en cuando es un síncrono. Por lo tanto, la paz es, en general, la condición de la correspondencia de la existencia al ser estructural del ente. Y ya que "alguna paz" se da siempre en alguna de las partes constitutivas de la individualidad del ente, la paz es, específicamente, la condición de su subsistir, aunque se alejare de la integridad de su ser [...] Por tanto, la paz es una propiedad y no una accidentalidad del ser: le es inherente. Por eso en la existencia ser y paz se implican» (COTTA, *La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana*, en *Interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di S. Agostino*, a cura di R. PICCOLOMI, Roma, 1991, p. 50). En otro lugar: «"Comunión y conveniencia" son términos para designar la *armonía*, en plena conformidad con la concepción cosmológica clásica, integrada en la más amplia concepción de la relacionalidad humana propia del pensamiento cristiano, desde S. Agustín a Leibniz. Sinónimo de armonía relacional, la paz es, pues, la condición de existencia del yo» (COTTA, *Filosofía della guerra e filosofia della pace a confronto*, en *Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma*, Roma, 3-6 dicembre 1986, Roma, 1988, p. 692).

¹¹⁴ «Por esta razón -dada la última y natural necesidad humana de medida y la valencia dialógica de ésta- suscita generalmente aceptación por convicción y no solamente por miedo. Que después no obtenga siempre y dondequiera obediencia no es su peculiaridad, sino destino común a todo deber-ser (moral, político, de costumbre, etc.) y prueba sólo la necesidad subalterna no su principalidad. Si los hombres actuaran espontáneamente en modo regular, obrarían jurídicamente sin necesidad de sanciones» (COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, 1978, p. 93).

que nuestro autor da a la política en relación con el derecho; y para una mejor sistematización hemos dividido el estudio de este vasto campo en dos partes: la política en Cotta antes de la elaboración de la teoría de las formas coexistentiales y después.

a) Primera parte: la política y el problema de su legitimación

Creemos que lo que mueve a Cotta a escribir sobre política es el problema de su legitimación en la existencia: ¿cuál es el fundamento ontológico de la política?, ¿cuál es su trasfondo en la vida humana?, ¿es omnicomprensiva?¹¹⁵.

- En sus primeros años de escritor, vemos a Cotta criticando el hecho de la existencia de un primado de la política sobre el individuo: prácticamente lo absorbía quitándole dignidad. La política –encarnada en la forma sociedad o en la forma Estado– se había convertido en una estructura omnicomprensiva y todopoderosa, robándole la supremacía a Dios, se ha transformado en una especie de ídolo¹¹⁶. Este es el motivo por el cual Cotta criticó sistemáticamente autores

¹¹⁵No hay que olvidar que Cotta venía de una tradición política que había luchado contra un totalitarismo. Lo prueban sus libros: *Interpretazione della Resistenza* (Trieste, 1962); *Quale Resistenza? Aspetti e problemi della guerra di liberazione in Italia* (Milano, 1977); *La Resistenza: come e perché* (Roma, 1994). Lo prueban también sus ensayos dedicados a este tema: *Aspetti della politica franco-tedesca nei primi mesi dopo l'armistizio (1940)*, en *Rivista di studi politici internazionali*, Firenze, 1949, pp. 443-453; *Prefazione a Per dignità, non per odio. Documenti della Resistenza italiana* a cura di R. Luraghi e D. Puncuh, Roma, 1960; *Lineamenti e problemi di storia della Resistenza*, en *Civitas*, 1965, pp. 9-39; *Nel XXI anniversario della Resistenza*, en AA.VV., *Dal 25 luglio alla Repubblica (1943-1946)*, Torino, 1966; *La Resistenza come cronaca e come storia*, en *I licei e i loro problemi*, Padova, 1968, pp. 23-51; *Resistenza: in nome di che cosa?*, in *Studi Saresesi*, Serie III, Milano, 1973, pp. 281-287; *Die "Resistenza"*, en *Communio*, edizione tedesca, 24, marzo-aprile 1995, pp. 74-77.

¹¹⁶«Apenas fueron rotos o se disolvieron todos los vínculos de orden universal -la ley, la moral, la iglesia, la lengua universal fueron sustituida por las leyes, las costumbres, las iglesias nacionales- la comunidad política se ha transformado en entidad, el "lugar" existencial preeminente. En la comunidad política se ha encontrado la fuente, y al mismo tiempo la expresión, de todo significado y valor ético-cultural: pudo conseguir solamente el primado de la política, y por tanto de la ideología» (COTTA, *Fede e ideologia: un confronto*, en *Sacra Doctrina*, 1975, p. 221).

que propugnaban el primado del Todo sobre el hombre: Rousseau, Marx, Hegel, etc¹¹⁷.

- En coherencia con todo su pensamiento, Cotta no acepta una ciencia política (que sería la teorización de la política) de tipo racionalista. La ciencia política tenía que ser una especie de «ciencia empírica», esto es, inferir sus principios no de manera deductivista, sino partiendo de la realidad (la influencia de Montesquieu es evidente). Aquí hay coherencia con el concepto de naturaleza que buscaba nuestro autor: una naturaleza dinámica, que tomara en cuenta la historia, la diversidad, el cambio¹¹⁸.
- Por lo que se refiera a la relación de la política con el derecho, Cotta, en este momento intelectual, cuestionaría sobre todo lo que era producto de un poder político no legitimado u omnipotente en el ámbito jurídico: el positivismo. Detrás de la teorización de cualquier tipo de positivismo jurídico, se encontraba un poder omnipotente que quiere ser justificado¹¹⁹.

¹¹⁷ «La religión civil, que Rousseau pone al final del *Contrat social* como cúspide de su edificio político y moral, es la prueba más evidente de esta divinización del Estado y de la finalización rousseauiana de la idea de Dios a la sociedad civil» (COTTA, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, 1965, e *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 280). También: «El estado ha sido concebido como el gran todo (Rousseau), la totalidad (Hegel e Marx) que rescata al individuo de su particularismo egocéntrico y realiza su vocación a lo universal, a la armonía, a la perfección. Pero para obtener eso es necesario que el individuo abandone cualquier "pretensión" a una superior dignidad con respecto al Estado y se resuelva totalmente en la vida social (en la cual se realiza el orden perfecto) en lo que respecta no solo a su acción externa, sino también a su actividad moral interior» (COTTA, *Potere politico e responsabilità*, 1963, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 418).

¹¹⁸ «Ideología e realidad están fundidas en la mentalidad iluminista, la primera es por sí la única verdadera realidad y consecuentemente la ciencia del Estado y de la sociedad se resuelven en una construcción racional puramente ideal (a veces incluso utopista). Montesquieu, en cambio, distingue la ciencia de la filosofía» (COTTA, *Montesquieu, Diderot e Caterina II*, 1954, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 162).

¹¹⁹ «El lado débil del absolutismo estaba representado por el carácter personal del Poder. Aunque iluminado, éste permanecía siempre como una forma de despotismo; la concentración del poder, la posibilidad de emanar leyes monopolizada por el príncipe, por más iluminado que fuese, no tenían válidas justificaciones y eran fáciles al arbitrio. Pero si se ha admitido que la soberanía es del pueblo, que el Poder (en primer lugar el

- Con el positivismo jurídico, la labor del jurista o del juez no era otra que la de un técnico que interpretaba, sistematizaba y aplicaba la norma, sin tomar en cuenta la presencia intrínseca o no de la justicia¹²⁰. Cotta en aquellos años proponía al jurista la función de entrar en la dinámica de la historia para poder valorar los requerimientos actuales de justicia de los hombres¹²¹.

b) Segunda parte: la política como forma coexistencial

Sin duda alguna, el haber elaborado la teoría de las formas coexistenciales, permitió a Cotta precisar las coordenadas epistemológicas y existenciales de la política: qué era la política y qué puesto ocupaba en la existencia¹²².

legislativo) está ejercitado por sus representantes, que la ley es proclamada como expresión de la voluntad general, cualquier defecto del sistema parece no existir. Surgió así la hora del positivismo» (COTTA, *La crisi del diritto nella società industriale*, en *Studi Cattolici*, 69, 1966, p. 16).

¹²⁰ «Este es el "modelo" de jurista elaborado por el positivismo jurídico: un técnico que no discute la voluntad del legislador y los fines a los que ésta tiende, sino que se limita concientemente a interpretarla, a sistematizarla lógicamente y a aplicarla fielmente las expresiones normativas» (COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968, p. 143).

¹²¹ «Tutela de la voluntad individual, responsabilidad y control del poder, organización de la participación de los ciudadanos a todos los niveles, defensa de los derechos personales y de los intereses generales: son propiamente estos los elementos de que tiene necesidad la sociedad tecnológica para darse estructuras de medida humana y apartarse de la insidia totalitaria que la amenaza. Toca al jurista ofrecérselas en formas adecuadas a las exigencias de los tiempos» (COTTA, *Il giurista e la società in trasformazione*, en *Iustitia*, XIX, 1966, p. 301). En otro lugar: «Si se quiere que en la sociedad industrial los aspectos positivos prevalezcan sobre los negativos, es necesario ofrecerle lo que le hace falta para adquirir un integral carácter humano. Para esto serán necesarios el hombre de fe, el filósofo, el poeta, el artista, solamente que no se limiten a interpretar el tiempo que se va y a elevarse volando sobre el crepúsculo [...]. Es necesario -y, por una parte al menos, insustituible- también el jurista [...] Defensores de la voluntad individual, pero de una voluntad razonable y conciente de estar insertada en la vida de relación» (COTTA, *Il giurista di fronte al potere*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLIII, 1966, p. 45).

¹²² La primera presentación de la política como forma coexistencial tiene lugar en 1970 en un artículo importante, porque marca un antes y un después: *Filosofia della politica e filosofia del derecho*, en *Primo Simposio di filosofia della politica. Tradizione e novità della filosofia della politica*, Università di Bari, Facoltà di Giurisprudenza, Bari, pp. 69-79). Este ensayo fue publicado en otras partes, bajo el título *Sul rapporto tra*

- ❑ La política tiene su estatuto propio: es un modo de vida que nos ayuda a vencer la inseguridad existencial. Pero es un modo de vida que se desarrolla en los linderos precisos del «nosotros», por lo que es particular, no totalizante¹²³.
- ❑ La política como forma coexistencial tiene un principio constitutivo preciso: el bien común; por esto no debe entrometerse en otras regiones existenciales que no son las suyas; también es instrumental, su única razón de ser es la de procurar el bienestar del «nosotros». Así, Cotta afianza su idea original de no ver en la política una omnicomprensividad que todo lo abarca y que todo lo puede¹²⁴.
- ❑ En esta línea y con los nuevos elementos teóricos, el profesor de Roma continuará su crítica contra la instrumentalización de la política por parte del poder. Un «Todo» social absorbente (propuesta de Marx y de cualquier totalitarismo) pueden tomar a la política como punto de apoyo para servirse del bien común en lugar de servirlo. O, el «yo agigantado» (propuesta de Nietzsche) puede exigir al poder la satisfacción, a través de la política, de todos sus caprichos. Por otra parte, el influjo de las corrientes anteriores, ha

filosofia della politica e filosofia del diritto: en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVIII, 1971, pp. 8-25; en *Studi in memoria di O. Condorelli*, I, Milano, 1974, pp. 369-390; y, en castellano, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 67-103.

¹²³ «Si consideramos a la política y al derecho en su pureza fenomenológica, la primera se coloca en el horizonte de la particularidad, mientras que la segunda se sitúa en el horizonte de la universalidad» (COTTA, *Diritto e politica*, 1974, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 439). En otro ensayo: «Quería en primer lugar presentar el sentido de qué cosa es auténticamente político, poniendo en evidencia los elementos estructurales de la política, para hacer ver como, contrariamente a lo que se piensa hoy, la política por sus elementos estructurales, no pueda ser un absoluto. Y no puede serlo porque determina clausura, es indebida hegemonía sobre las otras actividades» (COTTA, *Dimensione culturale della politica o dimensione politica della cultura?*, 1980, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 480).

¹²⁴ «El bien común define el ámbito de la política, pero no está definido; la orienta y la disciplina, no está preconstituido y disciplinado por ella. Si se gira la relación entre bien común y política, como en efecto sucede con la politización, entonces el hombre se vuelve subordinado al poder, porque éste es, en definitiva, el árbitro del bien común e instrumentaliza a favor propio toda actividad humana» (COTTA, *Prefazione a POLIN, L'obbligazione politica*, trad. di A. Dal Brollo, L'Aquila, 1980, p. 6).

hecho que se originasen dos respuestas no adecuadas para la administración del bien común: la economía de la abundancia (Affluent society) o el Estado asistencial (Welfare State)¹²⁵.

- Sobre la relación de la política con el derecho, nuestro autor precisa los siguientes puntos:
 - Es evidente que el derecho tiene conexión con la política: no existe ente político en el cual esté ausente el fenómeno jurídico. El derecho en este ámbito ejerce una función de mediación: el bien común es protegido por la Constitución; el dinamismo centrípeto-agregativo de la política se concreta en las normas de organización social; el «nosotros» y la solidaridad son defendidos por las reglas de comportamiento (derecho penal, civil, etc.). Pero al mismo tiempo existe la experiencia jurídica fuera de los confines de un «nosotros» determinado: lo confirma la arcana experiencia de la hospitalidad al extranjero que comportaba derechos y deberes recíprocos; la actividad comercial; la constatación de un derecho internacional, etc. Todo esto significa que el derecho tiene la capacidad de prolongarse universalmente, porque exige el trato al hombre en su paridad ontoexistencial¹²⁶.

¹²⁵ «Pero la “sociedad administrada” no es más que la versión mórbida y atenuada, paternalista-maternalista, del totalitarismo. Es la negación de la sociedad civil en cuanto lugar de la responsabilización personal e interpersonal, y por tanto fuente y cuna de energías originales para la vida política» (COTTA, *Sei tesi per una riflessione politica sulla società attuale*, en AA.VV., *Oltre l'egemonia della politica*, a cura di S. Cotta, Brescia, 1980, p. 35).

¹²⁶ «Tal paridad es necesaria y suficiente en el establecimiento de la relación jurídica que, como había puesto en relieve Kant, no se da con quien pertenezca a un nivel ontológico superior (la divinidad) o inferior (los animales), mientras que es actuable entre hombres a pesar de sus diversidades existenciales. Gracias al descubrimiento de tal paridad de esencia, las particularidades no están ya condenadas a la extrañeza, la cual permanece como una posibilidad óptica pero, en cuanto tal, accidental y contingente y no ya estructuralmente necesitada. Aparece por lo tanto claro que el primer elemento estructural del derecho, el de su ámbito humano, es la *universalidad de los hombres*» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 144). En otro lugar: «Individuos, sujetos colectivos y sociedad política son realidades existenciales, sin duda alguna, auténticas, pero que todavía nos llevan a una más profunda realidad ontológica, o estructural del ente hombre, del cual son expresiones parciales solamente» (COTTA, *La*

- Por este motivo, el derecho no está subordinado a la política. Desgraciadamente estamos en un tiempo, según nuestro autor, en el que la política ha instrumentalizado el derecho, ¿por qué? Porque se ha disociado el derecho de la justicia, que es lo único capaz de darle el carácter propio de universalidad y apertura¹²⁷. El positivismo jurídico, bajo cualquier nombre (formalismo, realismo, etc.) es consecuencia de esta instrumentalización del derecho por parte de la política.
- El derecho por su condición de apertura navega en horizontes más amplios, va más allá de la clausura de la política¹²⁸. Además el derecho, según la perspectiva del principio cottiano de jerarquización, está por encima de la política. El derecho no tiene fronteras; la política, sí¹²⁹.
- La función del jurista y del juez será aplicar esta dimensión de universalidad del derecho, en un clima no de neutralidad -que

litigiosità odierna. Considerazioni giuridico-culturali, en *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, XXXVII, 1983, p. 807).

¹²⁷ «Actualmente se considera que la justicia reside en otra parte, más allá del derecho, en aquel campo de los valores sociales en los cuales se confunde con la fuente de la voluntad política, transformada ahora en la causa eficiente del derecho. No teniendo valor propio, el derecho se encuentra doblemente sujeto: directamente, a la voluntad política que dispone libremente de su creación; indirectamente a los valores sociales que en línea de principio guían la voluntad política. Existe, aquí, un trastornamiento total de la jerarquía tradicional entre derecho y voluntad política. El derecho que, en virtud de su propio y autónomo valor, era concebido en un tiempo como *regla* de la acción político-social, es ahora *regulado* por ésta. No tiene la capacidad de dar la regla o la norma, si no en la medida en que ya es regulado. De *ratio scripta*, de la que derivaba la propia autoridad normativa por la razón inmanente en ello, se transforma en *voluntas scripta*» (COTTA, *Il diritto come sistema di valori*, 1977, en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, p. 43).

¹²⁸ «Así pues, si el ámbito humano de la política consistía en un *nosotros* definido por precisos límites culturales y materiales, el ámbito humano donde se desarrolla la vida jurídica quiebra tales límites para comprender potencialmente a todos los hombres» (COTTA, *Qué es el derecho?*, Madrid, 1993, p. 79).

¹²⁹ «Por tanto, las fronteras de la comunidad son el signo, a veces material, a veces simbólico, de la extrañeza y de la clausura, empujadas hasta la hostilidad, a las cuales da lugar la existencia del vínculo político» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 297).

según Cotta es suspensión de juicio-, sino de imparcialidad, que es consecuencia de la apertura transparente del derecho¹³⁰.

c) *Poder y autoridad*

Dentro de la dimensión política humana, se encuentra el problema del poder y de la autoridad. Este tema es tratado por el profesor de la Sapienza en íntima sintonía con la política.

¿Qué es obligatorio tener en cuenta, según el análisis cottiano sobre el poder?

- Por la conexión que existe entre política y poder, el problema principal que se plantea Cotta para tratar al poder sigue siendo el mismo que el de la política: su legitimación; pero en este caso, la legitimación en el origen del poder y en su ejercicio¹³¹.

¹³⁰ «La objetividad de la distinción entre observante y transgresor tiene que ser establecida, pero no solo en el plano teórico o formal de la lógica, sino también sobre lo concreto y sustancial de los comportamientos reales. Esto, precisamente, es el deber del decidor, el cual, en cuanto intérprete y custodio de la objetividad, se pone como tercero *desinteresado e imparcial* respecto a las razones e intereses de las partes. Es tal vez oportuno al respecto resaltar la diferencia semántica entre neutralidad e imparcialidad: en la primera noción, antes que no ser partidario, está implícita la posibilidad de la *abstención* de decidir [...] la imparcialidad no admite abstención en el decidir [...] El decidor asegura la subsistencia de la regla, porque por la estructurante imparcialidad de la actividad jurisdiccional, las razones del decidir son las razones de la regla, es más, me atrevo a decir que son las razones de la regularidad en la vida de relación [...] Por eso el juez, en cuanto es el custodio de la dimensión jurídica en el ámbito de la vida de la comunidad, hace actual el primado del derecho» (COTTA, *L'istituzione giudiziaria tra diritto e politica*, en *Rivista di diritto civile*, xxx, 1984, pp. 429 y 431).

¹³¹ «El problema de la legitimidad. Es este un problema central que sobre todo presenta dos aspectos: el de la legitimidad de sus orígenes y el de la legitimidad de su ejercicio [...] Por legitimidad se entiende [...] la conformidad del poder a una norma o a un principio superior (de naturaleza metafísica e ideológica), considerados “justos” y, por lo tanto, capaces de imponerse de por sí a los coasociados» (COTTA, *Il potere fra tecnica e ideologia*, en *Arte e cultura nella civiltà contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1966, p. 267). En este artículo de 1966, vemos claramente como Cotta quiere sustentar el poder (al igual que el derecho) en la justicia. El ensayo propone la legitimidad existencial: la fundamentación del poder tomando como punto de partida la existencia de todos, donde se tengan en cuenta la pluralidad de personas y de decisiones. ¿Era un

- Existe en los escritos de Cotta un sentido peyorativo de la palabra «poder», parece asociarla con voluntad de potencia¹³². En cambio, el concepto de «autoridad» lo asocia al de «justicia»¹³³. El poder, en muchas ocasiones, y en el contexto histórico de juventud de nuestro autor, representaba un ejercicio injusto de fuerza.
- En 1982, Cotta publica un ensayo en el cual realiza una distinción precisa entre las dos palabras¹³⁴. «Poder» para el profesor de Roma sería todo lo que se refiere a «ausencia de impedimentos», la posibilidad de realizar una determinada acción, la certeza de conseguir lo que se puede hacer. Esto en el ámbito político abraza una serie de posibilidades: desde la fuerza tiránica de un gobernante, hasta la capacidad electoral de un pueblo¹³⁵. La autoridad, en cambio, tiene en el fondo la idea de «saber», por eso está íntimamente relacionada con la experiencia y la verdad¹³⁶.

barrunto de la coexistencia?: «Por eso el régimen legítimo será aquel que asegure a todos la posibilidad de expresarse y de participar en cualquier modo, en plena responsabilidad personal, al proceso de decisión política» (p. 271 en el mismo texto).

¹³² «La potencia no une sino con violencia y humillación, está, por tanto, sujeta al riesgo de una rebelión, que pone a los hombres los unos contra los otros en manera irrevocable» (COTTA, *Europa: fantasma o realtà?*, Napoli, 1979, p. 36).

¹³³ «La ley requiere inevitablemente una autoridad: la de su autor. Ahora bien, ¿quién es este autor? Obviamente una autoridad capaz de hacer objetiva y objetivamente a la ley, de colocar a los distintos otros en una posición existencial igualitaria, al menos en cuanto a la exigencia de apertura y del acogimiento, es decir, de la superación de la posibilidad de la enemistad» (COTTA, *Coscienza, legge, autorità*, 1969, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, p. 73).

¹³⁴ *Potere e autorità*, en *Iustitia*, xxxv, 1982, pp. 1-8. También en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 109-117.

¹³⁵ «Pero, observando atentamente, parece que el Poder es algo más que la simple posibilidad. Esta, si implica la ausencia de impedimentos al hacer, no implica la certeza de *obtener*, de *conseguir* lo que se tiene la posibilidad de hacer. Todos podemos (tenemos la posibilidad de) hacer “poesías”, incluso los analfabetos ; pero no todos tenemos el *poder* de ser poetas [...] El Poder es una capacidad no solo efectiva sino también *eficiente* de hacer y de obligar a hacer» (COTTA, *Potere e autorità*, 1982, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 112).

¹³⁶ «En cuanto a la Autoridad, el uso lingüístico común nos indica que ésta es atribuida a quien posee un *saber*: el médico, el científico, el político o la institución (el Parlamento inglés), famosos. Se tenga en cuenta que el saber que se atribuye a la Autoridad no es aquel puramente abstracto, sino aquel comprobado por y en la experiencia. Es un saber

- Para el gobierno del ente político, nuestro profesor considera más apta a la autoridad. ¿Por qué? porque el «bien común» necesita como base el concepto de verdad objetiva: sólo a través de ella se pueden valorar y coordinar un conjunto de relaciones existenciales (afectivas y simbólicas) que entran en juego en el «nosotros» político y que solo la autoridad puede ofrecer gracias a su «saber» experimentado y verdadero. La función de la autoridad es la de ser mediadora del «bien común» del «nosotros», porque es necesario que aquél permanezca a través del tiempo, obviando cualquier perspectiva individualista. La función de la autoridad es la de procurar en el individuo el sentido de pertenencia al «nosotros»¹³⁷.
- Puesto que la verdad del «bien común», custodiado por la autoridad, no es absoluta, hay que tocar las puertas al mundo jurídico. Solamente el derecho es capaz de presentar un «bien universal» al que debería estar sometido el «bien común» particular del «nosotros». La autoridad, por este motivo, tiene que inclinarse ante el derecho¹³⁸.

teórico-práctico: sabiduría. Los valores de los que la Autoridad se sustancia son valores específicos de *verdad*; por eso la Autoridad es una capacidad *veritativa*: la capacidad de ejercitar influencia sobre la base y en favor de la verdad...En cuanto fundada sobre la verdad, la Autoridad es una función indispensable de la vida, porque sin verdad no se tienen pensamiento ni acciones auténticas. Una confirmación histórica: la atribución de la *Potestas* al pueblo romano (o al imperador cristiano) e de la *Auctoritas* al senado (o al papa) corresponde plenamente a la distinción entre eficiencia (capacidad de hacer) y sabiduría (capacidad veritativa)» (COTTA, *Potere e autorità*, 1982, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 112).

¹³⁷ «El poder no puede ser el concepto principal de la política, porque la “verdad” existencial de la política no depende de éste. En cambio la autoridad política, en cuanto está radicada en aquella “verdad”, es una función indispensable del ente político. Si se considera con atención la parábola de la fortuna de célebres “poderosos” de la política (un Alejandro Magno, un Napoleón, etc.) se podrá corroborar: han gozado de autoridad hasta que han expresado la “verdad” de su ente político, después cayeron en un mero poder (¡y hasta allí duró también su eficiencia!) cuando superaron los límites de su ente o no representaron aquella “verdad” o una superior» (COTTA, *Potere e autorità*, 1982, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 114).

¹³⁸ «En su *Filosofía del diritto* [de Rosmini], él distingue el “bien público” (el bien de la comunidad como un “todo”) y el “bien común” (el bien que es común porque pertenece a toda persona y establece sus derechos). La Autoridad por tanto se funda en última instancia no sobre el bien público (que corresponde a lo que usualmente es dicho bien común), sino sobre el bien común en este nuevo sentido. En tal perspectiva, entre la esfera de la política (con su bien público) y de la religión es puesta la mediación del

1.3.4 *El derecho y el tiempo*

Cotta se aproxima al estudio del denso problema del tiempo con la ayuda de la fenomenología, adentrándose en las profundidades del porqué de la existencia de la relación derecho-tiempo¹³⁹. Nuestro autor realiza desde el punto de vista fenomenológico algunas consideraciones:

- En primer lugar, es un hecho evidente la presencia del tiempo como *lo-que-pasa*. El tiempo está allí, con él no podemos realizar ningún tipo de pacto. Nos aliena, nos roba ser, porque nos hace saborear el *ya-no-ser-más* y el *no-ser-todavía*¹⁴⁰. Esta alineación se ha hecho más evidente con el advenimiento de la modernidad: se ha enseñado que

derecho. Recuérdese la famosa definición rosminiana: “la persona es el derecho subsistente”. En otras palabras, la persona, independientemente de su vocación religiosa, es antropológica y ontológicamente superior a la comunidad: el bien de aquella funda el *verdadero* bien de esta e impide la absolutización del bien público. Propiamente es el derecho, y no la política, el que reconoce el carácter fundamentado de cada hombre “uno e irrepetible”. En efecto, como ha lúcidamente afirmado Capograssi, el derecho “si no es universal no existe” (Autorità, p. 30), porque, a pesar de las grandes diferencias entre los varios ordenamientos jurídicos, debidas a las “diferencias entre pueblo y pueblo”, es innegable que la “esencia misma del derecho, las categorías fundamentales de todo ordenamiento jurídico son comunes” (ivi, p. 31)» (COTTA, *Potere e autorità*, 1982, en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 116).

¹³⁹ Son pocos los artículos en los que trata exclusivamente sobre este tema: *Il diritto e l'appropriazione del tempo*, en *Archivio di filosofia*, XLIII, 1975, pp. 179-190; *Diritto e tempo. Linee di una interpretazione fenomenologica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVIII, 1981, pp. 119-128. En sus libros aparece un capítulo dedicado a este tema titulado *Temporalità e diritto* en la primera edición de *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1985, pp. 181-200); con el mismo título, y sin ninguna ampliación, aparece también en la segunda edición de *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991, pp. 257-276).

¹⁴⁰ «¿Pero cómo es que el tiempo tiene este poder de alienarnos? Evidentemente porque es “otro”, extranjero (*alienum*) ante nosotros. Éste, en efecto, supera todo poder humano, no está a la par con nosotros: por esto no podemos pactar con él, a pesar de nuestro deseo. Podemos pactar con el diablo, dice la leyenda, pero no con el tiempo. El tiempo, nada y nadie puede frenarlo, ni siquiera el pacto con el diablo; el grito de Fausto (“¡detente, eres bello!”) marca la victoria del tiempo sobre el poder provisorio que el diablo [tiene] para prolongar la juventud y la vida temporal en general. La potencia del tiempo manifiesta la impotencia del diablo; la impotencia del diablo hace resaltar la potencia del tiempo» (COTTA, *Il diritto e l'appropriazione del tempo*, en *Archivio di filosofia*, XLIII, 1975, p. 179).

el hombre no tiene ser, que es pura historia. Entonces, el hombre debe hacerse *tiempo-que-pasa*, pura historia, produciendo una oprobiosa angustia existencial.

- Por lo que se refiere al derecho, parecería a veces que el tiempo lo dominase, porque lo hace nacer y morir independientemente de la voluntad del hombre, como por ejemplo, la costumbre. Pero en otras ocasiones, vemos que es el derecho el que domina al tiempo, ya que le impone sus medidas convencionales.
- Pero si descendemos un poco más en el nivel de comprensión fenomenológica, se puede observar que en la relación derecho-tiempo, lo que existe es una *circularidad dialéctica*. Ninguno vence al otro, ambos luchan y ambos permanecen¹⁴¹. Para Cotta el derecho no se deja devorar pasivamente por *Chronos*, porque es el hombre en realidad el que no se deja devorar: el sujeto lucha contra el tiempo, y éste tiene sentido porque existe el individuo sobre la faz de la tierra: sin el *ser-aquí*, el tiempo no tiene razón de ser¹⁴².

Pero -y descendemos al nivel ontológico- ¿qué es lo que está detrás de esta dialéctica derecho-tiempo?, ¿por qué el hombre necesita también del derecho en su dimensión de temporalidad?

¹⁴¹ «Los procesos de oposición de los que arriba no se suprimen, sino que se siguen en una suerte de “eterno retorno del igual”. En efecto, el dominio del derecho sobre el tiempo mediante la normación y la institucionalización es superado por el tiempo que consume progresivamente y hace desaparecer las normas y las instituciones. Pero apenas *aquella* norma o institución desaparece bajo la acción del tiempo, otra surge para contrastar y vincular el dominio del tiempo, y así sucesivamente. El dominio del uno o del otro ente no es nunca definitivo» (COTTA, *Diritto e tempo. Linee di una interpretazione fenomenologica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVIII, 1981, p. 121).

¹⁴² «No es atrevido sostener que el derecho *no puede ser* devorado mientras permanezca la vida humana, cuya existencia es un entretejido de vivir y morir, porque, mientras más se desarrolla el ser humano, más avanza su no-ser [...] La circularidad dialéctica entre derecho y tiempo, encuentra, por tanto, su clarificación existencial, más allá de su figuración simbólica, en el pugnante entretejido de vivir y morir que caracteriza su ser. Con esto el tiempo es *coextensivo*: si en efecto desaparece el existir, el tiempo queda sin sentido» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 264).

- Porque en el fondo en el hombre existe una búsqueda de la eternidad en la temporalidad, hay una dialéctica inmanente al tiempo, entre el tiempo que pasa y el tiempo que manifiesta lo eterno. Este es un punto al cual llega Cotta gracias a Kierkegaard y San Agustín¹⁴³.
- El individuo realiza esta búsqueda de lo eterno en lo temporal en el terreno de la conciencia y en relación con lo temporal, gracias a la *duración*. Con ésta, el sujeto no separa el presente del pasado o del futuro, sino que los hace una cosa sola. La duración es una especie de compresencia sintética del pasado, presente y futuro.
- Según el profesor de la Sapienza, percibimos la *duración*, porque está presente en el hombre la «intencionalidad de la conciencia», que es la capacidad de comprensión del sentido del mundo¹⁴⁴.

Y ¿qué puesto ocupa el derecho en este análisis? El derecho es expresión coexistencial de la percepción concienical de la duración (porque en esto reside la diferencia entre el derecho y el mandato: éste último se ejecuta en un momento dado; el otro es permanente). La norma jurídica en cuanto prescripción obligatoria supone duración temporal, no se disuelve en la instantaneidad, sino que da sentido unitario a la variedad de las acciones humanas, relacionándolas entre sí¹⁴⁵. La duración del

¹⁴³ «En su *Diario él* [Kierkegaard] escribe que la existencia temporal es el “tiempo de la Gracia”: así pues, es en la temporalidad que el eterno de la Gracia se presenta a nosotros; y por lo tanto se sigue que la “fe que se entronca con la Gracia” hace al eterno participable en el tiempo. En este modo Kierkegaard se acerca a S. Agustín. En un paso que completa lo que yo ya dije, S. Agustín dice: “Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod est quod non erat, in tantum moritur et oritur” (Conf., xi, 7,2). En la temporalidad, morir cada día a lo que es puramente carnal, es el nacimiento (nuestro tomar conciencia) de lo que es eterno» (COTTA, *Il diritto e l’appropriazione del tempo*, en *Archivio di filosofia*, XLIII, 1975, p. 189).

¹⁴⁴ «La intencionalidad (siguiendo a Husserl) es aquella modalidad de la conciencia con la cual el hombre se relaciona con el mundo, en el que está situado, para comprender el sentido de éste y de la propia colocación en éste» (COTTA, *Il diritto nell’esistenza*, Milano, 1991, p. 266).

¹⁴⁵ «De todas maneras, si bien la ciencia jurídica dé a esos actos nombres diversos (instituciones, aplicaciones, tutela jurisdiccional, etc.), ésta no los considera como aislados en sí y por sí, según el tiempo de su acaecimiento. Si así fuese, por un lado, ninguno de éstos tendría significado jurídico, por otra, no se tendría nunca la norma sino como nombre vacío [...] Todos estos actos particulares tienen significado jurídico solo en cuanto son considerados en una relación unitaria destemporalizada, en el sentido que su innegable sucesión no determina su separatez ni la disuelve en la

derecho realiza una síntesis de la dispersión diacrónica de los actos humanos.

Podríamos decir que la conciencia toma al derecho para eternizar al tiempo. En este sentido existe una facultad que nos ayuda a esto, la *memoria*; ésta nos asiste en el poder comprendernos como idénticos en el presente, pasado y futuro, porque de lo contrario nos disolveríamos en el instante. Sin la memoria el *yo* no puede afirmar que *es* en el presente, que *fue* en el pasado o que *será* en el futuro¹⁴⁶.

La memoria se activa en el encuentro con el mundo, y sobre todo con el *otro*; solamente la alteridad permite alcanzar la memoria de *sí mismo*, superando el olvido. Consecuentemente, el derecho es necesario a la conciencia porque permite que subsista la memoria, al evitar cerrarse en sí misma por la ausencia del encuentro con el otro; porque de igual modo confirma a la conciencia que es necesario vivir en la coexistencialidad; y, finalmente, porque da seguridad al yo en la temporalidad dentro de los límites de la coexistencia¹⁴⁷. En este sentido el derecho,

instantaneidad. En otras palabras, la norma en sí es una *relación de actos*, cuyo significado jurídico está dado por su continuidad temporal (y por su concatenación lógica) y no por su separarse según el tiempo del acaecimiento [...] Brevemente: norma, proceso, ordenamiento, relación jurídica en general imprimen unidad de sentido a los singulares eventos en los que se miden empíricamente según el tiempo del calendario, confiriendo su coherencia semántica y lógica de un evento del todo de permanencia temporal. En esta perspectiva, tanto la conceptualización jurídica como la concreta vida del derecho hacen testimonio de una dimensión de la temporalidad diversa de la del tiempo matemático, divisible en infinitos átomos fugaces e irreales entre ellos, que disolvería el derecho porque no permitiría tomar la realidad de la relación jurídica. En cambio, emerge la dimensión de la temporalidad como duración. Con este término entiendo [...] la compresencia sintética de los tres momentos simbólicamente denominados pasado, presente y futuro» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 266).

¹⁴⁶ «¿Qué necesidad del derecho tiene el yo para durar? ¿No le basta ya la propia autoconciencia? [...] Pues bien, el eje de la comprensión del perdurar de la propia identidad en la sucesión de los momentos es dado por la *memoria* [...] Sin la memoria de ser *ya dado* yo (y de haber *ya pensado*, *ya querido*, *ya hecho*), no podría ni afirmar que *yo soy* (en el presente) ni que *yo seré* (en el futuro) [...] La memoria ofrece la primera experiencia concienical, sea espontánea o reflexiva, de la permanencia del yo en el tiempo, de su duración. Ésta revela por tanto lo que más íntimamente tiene a sí mismo el yo» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 271).

¹⁴⁷ «El encuentro con el otro-como-yo reduce sin duda alguna, por su frecuencia, la discontinuidad de la memoria, pero no la elimina. Incluso los encuentros nuestros son,

regla y relación durable, es liberalizante y humanizante, porque nos ayuda a encontrar en la conciencia la imagen de lo eterno¹⁴⁸.

2. EL DERECHO COMO «SEGUNDA NATURALEZA DEL HOMBRE»¹⁴⁹. ANÁLISIS ONTOLÓGICO

Sergio Cotta con la expresión «segunda naturaleza» quiere significar que el hombre es la fuente misma de la juridicidad, es decir, que si nos acercamos a la estructura del individuo, encontramos, al mismo tiempo,

de hecho, discontinuos y, más importante aún, discontinua es su capacidad de suscitar la atención evocativa y rememorativa del sujeto. La duración concienical del yo es, pues, siempre precaria, como es precario el hacerse conciente, mediante el encuentro, de la relación coexistencial. De todas maneras, se ha visto que la regla (sobre la que se constituye la relación jurídica) recoge en sí los tres modos en los cuales la conciencia advierte, o mide simbólicamente la temporalidad (pasado, presente, futuro), porque la regla *ha sido* puesta, *está* vigente ahora y tiene que ver con el *será* del comportamiento. En su concepto, como en su explicarse real, la regla implica duración; en esto está su principal diferencia con el mandamiento, que requiere cumplimiento en un “ahora” [...] Por eso la voluntad que se conforma a la regla, haciéndose voluntad regular, adquiere duración y mantiene en ella al yo. Pero la regla jurídica no es una regla cualquiera. A diferencia de aquella que un sujeto se da para organizar la propia actividad, aquella es una regla coexistencial, que pone en relación de regularidad sincrónica y diacrónica el ser y el obrar del otro. Por eso su duración hace durablemente conciente al yo en su relación con el otro. Desde este punto de vista el derecho, en primer lugar, contrasta con el patológico cerrarse de la conciencia del yo en el aislamiento, que agota la memoria, o la bloquea en la regresiva reproducción especular de la imagen de sí. En segundo lugar, el derecho confirma la conciencia en su convicción de su coexistencialidad, superando la ocasionalidad de los encuentros. En tercer lugar, hace seguro en la temporalidad al yo (su querer y su obrar), pero en aquello que es verdadero y real en el horizonte de su existencia: la coexistencia» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 274).

¹⁴⁸ La idea de la eternidad inmanente en nosotros fue una idea constante en Cotta, lo demuestran las palabras finales de su último artículo: «En el yo, sea del docto o del ingenuo, está presente -es más, está inmanente- la capacidad de trascender, en el pensamiento y en el juicio, la condición humana. La diferencia antro-po-ontológica resulta marcada por la caducidad terrena y temporal, pero impregnada también por el sentido de eternidad. Así se determina una situación permanente de *inquietante* (en el sentido agustiniano) tensión de resolverse en Dios, en el *ágape* celeste, o en el Ser» (COTTA, *L'evoluzionismo scientifico e il creazionismo in S. Agostino*, en *Studium*, XCIII, 1998, p. 293).

¹⁴⁹ Este es el título del capítulo conclusivo del último libro de Cotta: *Soggetto umano. Soggetto giuridico* (Milano, 1997, p. 109 y ss.).

la estructura jurídica. Precisamente el *no-cognitivismo ético* pretende negar la dimensión cognoscitiva del derecho a partir del ser del hombre. Cualquier estudio del *anthropos* no puede soslayar la dimensión jurídica¹⁵⁰.

El sintagma antes mencionado fue utilizado por nuestro autor al final de su producción intelectual, pero la idea como tal estuvo siempre presente. Efectivamente, el profesor de la Sapienza a través del tiempo ha probado que el derecho es una «segunda naturaleza» desde dos perspectivas. La primera toma como punto de partida el hombre: cuanto más profundizamos en su estudio, tanto más emerge la dimensión jurídica. La segunda perspectiva, en cambio, parte del mismo derecho: su estructura misma reclama un fondo antropológico.

2.1 Desde el hombre al derecho

En toda la producción intelectual de Cotta, esta vía es la más amplia. ¿Cómo prueba nuestro autor la tesis que «donde está el hombre, está el derecho»? Podemos clasificar las razones que da el profesor de Roma en tres grupos.

- En el primer grupo, se encuentran las razones que propugnan la necesidad ontológica del derecho:
 - Por su misma estructura, el hombre necesita actuar con certeza en el vivir la coexistencia pacífica: el derecho es el *deber-ser* que se lo permite¹⁵¹.

¹⁵⁰ «No hay razón para temer por la concepción cognitiva del derecho. He querido expresarla con la fórmula metafórico-simbólica arriba indicada de la doble “naturaleza” del hombre: la *fundativa* estructural-ontológica propia del ser y la *reflexivo-proyectiva* del derecho, consecencial a la primera y condicionada por esa para el reconocimiento de un orden, no cualquiera, sino humanamente coexistencial» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 113).

¹⁵¹ «Se olvida de que aquel “se debe” [del derecho] expresa la igualdad de las personas respecto al deber (que es de todos y de cada uno) de no ofender, sino de convivir con sus propios semejantes» (COTTA, *La certezza del diritto. Una questione da chiarire*, en *Rivista di diritto civile*, xxxix, 1993, p. 324). También: «C’est donc pour se protéger contre l’*insécurité* existentielle, dérivante de sa faillibilité, que l’homme exige

- Por otro lado el derecho posee un aspecto prohibitivo que es ineludible: ayuda al individuo a evitar los «excesos» que podrían acaecer en el convivir, a causa de la distorsión de su dimensión de infinitud¹⁵². No siempre el hombre obedece a las órdenes de un *deber-ser*, que es resonancia de su propio *ser*. El derecho es limitativo de la libertad existencial del individuo, pero una limitación *en-función-de* una libertad superior: sin el derecho el hombre se degrada, porque no vive la verdad de su propio naturaleza¹⁵³.
- El derecho no es el fruto de un simple *acuerdo* para salvarse de la asocialidad del individuo (como lo propugnaba Hobbes o Spinoza) o para defender su estado de inocencia original (Rousseau). El derecho no es algo extrínseco a la condición humana, sino que refleja el orden interno propio del sujeto: como el hombre es estructuralmente relacionado, no debe pensar(se) sin el otro, por tal motivo el derecho le ayuda a superar cualquier

l'infailibilité du droit, l'infailible détermination de ce qu'il *doit faire* par rapport aux autres» (COTTA, *Le droit à l'infailibilité et la faillibilité du droit*, en *Archivio di filosofia*, XXXVIII, 1970, p. 33).

¹⁵² «[...] donde existe el hombre, existe el derecho. El individuo porta en sí la necesidad según dos exigencias del todo correspondientes: la del *poder* obrar según una certeza, según una seguridad, según una esperanza, es decir, protegido; de lo contrario hasta el más modesto proyecto de vida sería impensable. La otra exigencia es aquella de *no* ser obstáculo y de *no* sufrir. El individuo tiene necesidad del derecho para satisfacer ambas exigencias, bajo el aspecto autoritativo en el primer caso, prohibitivo en el segundo. Es, pues, garantía de vida para todos los individuos, dada su igualdad ontológica, frente a la ambivalencia (positiva/negativa) de la libertad existencial. Brevemente: el ser-hombre implica en sí la juridicidad: la “regla vinculante en el obrar”» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 111).

¹⁵³ «Precisamente es la persona la que señala el límite primario de la libertad y la que la constituye en “derecho subsistente” (ROSMINI, *Filosofia del diritto. Diritto derivato*, parte I, lib. I, cap. 3), al que es relacionado el otro *deber* de respetarla. En este primer derecho y en el correspondiente primer deber (primero en orden lógico) se manifiesta el *deber-ser* (el *Sollen*) de la existencia, que delimita los confines de su libertad, sustrayéndola de dudas contradictorias y nihilistas. Por eso el deber-ser existencial (o de los existentes) –antes de ser considerado consecuencia de valores (de lo bueno, de lo justo, etc.) y de un juicio de valor- es adscrito en su origen a la exigencia del hombre de conformarse en el vivir a la verdad del propio ser. Alejándose de ésta, el sujeto no se libera sino que da inicio al proceso de la propia degradación hasta la propia aniquilación» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 95).

pretensión que sea egoísta o conflictiva, porque significa someterse a una regla objetiva y verdadera. Objetiva porque es un parámetro de referencia común; y verdadera porque gracias al derecho el hombre puede reconocer(se) y comprender(se), según lo prescribe su bidimensionalidad sintético-relacional¹⁵⁴.

- En el segundo grupo podríamos incluir todas las razones de carácter antropológico. Con ellas, nuestro autor acentúa el hecho de que el fenómeno jurídico no es algo mítico o artificial (crítica que viene del ambiente antijuridicista actual), sino que es un fenómeno connatural del sujeto¹⁵⁵. El derecho goza de las siguientes características:

¹⁵⁴ «En esta vicisitud en la que la reciprocidad del reconocimiento revela la racionalidad de los individuos (el yo conciente no es nunca sin el otro), la pretensión trasciende su inmediata subjetividad, precaria y conflictual, y se transforma en *derecho* (en sentido propio) del sujeto en virtud de su dependencia lógica de una regla objetiva porque es reconocida verdadera en común. Es el llamado “derecho objetivo”, el derecho como regla del obrar. Por tanto en el hacerse de la experiencia de la autoconciencia, es el derecho-regla –y no la ya inmediata y sensística arbitrariedad de la acción-pretensión- la que se revela como condición ineliminable para que se tenga un *derecho* del sujeto a la posibilidad de la acción y porque el individuo, en la voluntad de ser sí mismo, afirme y conserve su carácter humano: hombre entre los hombres. En el surco kantiano y, en este caso, también hegeliano, Heidegger ha tomado felizmente el punto, así escribe: “en el respeto a la ley, el *yo* que respeta debe, por consecuencia, transformarse contemporáneamente en manifiesto a sí mismo en manera determinada, y esto no en vía suplementaria y ocasional [...] El respeto a la ley es respeto de sí, en cuanto respeto de aquel sí-mismo que no está determinado por la presunción y por el amor propio” (In *Kant e il problema della metafisica*, trad. it, Milano, 1962, p. 210)» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 60). En otro lugar: «¿Qué es lo que caracteriza en sentido propio el *derecho* del sujeto (para ser y para obrar) y lo distingue de la *potencia* originada por sus capacidades físicas e intelectuales? Como la potencia, el derecho se coloca en el horizonte de la relación, del existir-con-los-otros en cuanto surge como *pretensión* con respecto a los otros. Pero en este horizonte común, se constituye en la propia originalidad cuando la relación se instaura en el mundo de una simetría *específica* entre el yo y el otro, la simetría que comporta la reciprocable correspondencia de derecho y obligación. Esto adviene cuando el otro *reconoce* (y aquí no interesan las razones) la pretensión del yo; el reconocimiento obra la transformación de la pretensión en derecho y de la obediencia en obligación» (COTTA, *Attualità ed ambiguità dei diritti fondamentali*, 1977, en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, p. 119).

¹⁵⁵ «La concepción mítico-simbólica del derecho no es remota para nosotros modernos, ni está privada de capacidad hermenéutica de la juridicidad [...] Todavía, mítica o real, la

- Transhistoricidad. El derecho es diacrónicamente transitivo, porque siempre ha estado presente a través de los siglos. No ha sido un fenómeno exclusivo de una cultura o de un pueblo: el hombre siempre ha tenido necesidad del vínculo jurídico. Por ejemplo, no se puede negar que siempre ha sido condenado el atentado contra la vida de un inocente, la violación de la propiedad, y siempre ha existido la prohibición del incesto¹⁵⁶.
- Transculturalidad. El derecho está presente en todas las culturas actuales. Lo que puede cambiar son las formas y las disposiciones

imagen del derecho como construcción artificiosa, dominativa del sujeto *desde el externo*, tiene incluso hoy una gran fuerza persuasiva. Expresión de esto es el antijuridicismo actual, difundido tanto en el ámbito de un insufriamiento instintivo, como de una convicción más pesada, como aquella que quisiera el derecho no solo distinto, sino sustitutivo de la moral como única instancia valutativa y normativa fundada sobre la conciencia» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 10).

¹⁵⁶ «El actual nivel alcanzado por la antropología es el de la antropología *estructural*, fuertemente innovativo, porque ha puesto en cuestión el dominante relativismo de *etnografía* y *etnología*, llegando así a subordinar, en modo más o menos explícito, la valencia cognitiva a la individuación del estrato profundo (estructural) del ser del hombre. En este nivel, la antropología ha revelado la innegable presencia de “invariables” estructurales independientes del decurso histórico y de las ambientaciones territoriales de varias culturas. Se trata por tanto de invariables *atemporales* y *universales*, revelables (y reveladas) en el plano empírico, como realidades incontables y reconducibles, por su coherente significancia, a una verdadera y propia categoría antropológica formal de gran capacidad hermenéutica: la de la *invariabilidad*. En esta categoría entran los entredichos concretos y vinculantes, como el caso del incesto, ya estudiado por Emile Durkheim. En una relación de consecuencialidad –que no dudaría en calificar *explicativa*– se le recuerdan los fundamentales entredichos del homicidio (del inocente), de la mentira, del robo, por limitarme a los más evidentes. Se note: el recuerdo de estos entredichos con el del incesto es individuuable sobre el común plano de su universalidad *humana*. Verdaderamente, la prohibición universal del incesto tiene su matriz en la diferencia radical, ontológica, entre la familia humana exógama y la “familia”, por llamarla así, *animal* endógama y promiscua. La familia humana genitorial es una sociedad necesariamente abierta, cuyas “estructuras elementales de parentela” (para así determinarlas al modo de Lévi-Strauss) son universales de hecho (aunque sean ignoradas), dados los entretejidos entre relaciones horizontales (por cognación) y verticales (por agnación). Los entredichos del matar, del mentir, del robar –presentes en todos los edictos de la más remota antigüedad, además del decálogo bíblico– portan, explícitamente o no, su vinculatividad de la común referencia a la familia universal no solamente en modo metafórico» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, pp. 77 y 78).

concretas, no las actividades jurídicas como tales, que son universalmente sincrónicas¹⁵⁷.

- Transpoliticidad. El derecho posee instituciones constitutivas invariables que no cambian, ni a través del tiempo, ni en ninguna cultura. Por ejemplo: la regla, las figuras del legislador y del juez¹⁵⁸.
- Existe otra prueba que Cotta la usa solamente en *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, y es de carácter antro-po-ontológica. En efecto, nuestro autor parte de dos necesidades que, según él, son fundamentales en el individuo: *ser-uno-mismo* y *no-estar-solo*. La seguridad que reclama el hecho de *ser-uno-mismo* (vivir, poseer cosas y obrar libremente) es defendida por el derecho, en particular por el derecho penal; y, el despliegue existencial que produce el *no-estar-solo* (que se cristaliza en la coexistencialidad) es salvaguardado también por el derecho¹⁵⁹.

¹⁵⁷ «La mirada desde lo alto, o de lejos, como se diga, mientras no está en grado de individuar que cosa sea el derecho, cuando surgió el fenómeno “ley” y quién sea su protolegisador, hace evidente su presencia, aunque sea bajo nombres, acepciones o contenidos diversos, más allá de fronteras éticas y políticas» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 54). En otra parte: «La inmanencia del derecho en la entera vicisitud humana, tiene un significado muy importante, porque autoriza afirmar que el derecho-categoría no solo es indispensable para calificar como *jurídico* un cierto tipo de experiencia, sino que constituye uno de los componentes (no el único, aunque sea ineliminable) que señala la experiencia calificable como *humana*» (COTTA, *I principi generali del diritto: considerazione filosofiche*, en *Rivista di diritto civile*, xxxvii, 1991, p. 501).

¹⁵⁸ «El legislador (incluso el anónimo), el juez, el ejecutor de las normas están también presentes donde sea y desde siempre en la vida humana, bajo la forma de cualquier figura. Verdaderamente, si existe reglamentación se tiene legislador, se la reglamentación es vinculante se tienen el ejecutor y el juez que hacen respetar el vínculo. Las tres figuras pueden venir reunidas, según las culturas y los tiempos, en una sola persona o en un grupo coherente de personas (los padres, los sacerdotes, los sabios), o atribuidas a órganos diversos más o menos separados» (COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 237).

¹⁵⁹ «En un mundo embotado de gente anónima y desconocida, se trata de concretísimas necesidades entre ellos de temperamento de las recíprocas divergencias y de complementaridad: *ser sí mismo* y *no estar solo*. *Ser sí mismo*: de la inmediatez del sentirse viviente a la conciencia reflexiva del propio sí y de las propias potencialidades.

2.2 Desde el derecho al hombre

Esta vía para probar la connaturalidad del hecho jurídico es menos usada por Cotta, existen pocas referencias. De todas maneras, son dos los puntos que señalamos como importantes:

- La arquitectura de cualquier sistema jurídico se refiere siempre al sujeto humano, en primer lugar, porque es el único capaz de conocer el derecho; y, además, porque la norma es referida a él. Parecería una verdad de Perogrullo, pero nuestro autor con este argumento evidente, se opone a cualquier concepción del derecho que tenga como primera motivación el poder o la prepotencia y no el hombre¹⁶⁰.

En palabras simples, existe la necesidad de la propia seguridad humana en su cuádruple especificación elemental: de la vida, contra la agresión; de la verdad, contra el engaño y la mentira; de la propiedad, tanto aquella de sí mismo en la propia interioridad y el plagio, como de aquella material contra el robo y la expropiación; del obrar contra los impedimentos arbitrarios. *No estar solo*: mejor que otro, es Kierkegaard, el autor del “Singular”, el que ha puesto a la luz la negatividad del aislamiento [...] De la filosofía al psicoanálisis y a la psiquiatría, el acuerdo es pleno tanto en la condena del aislamiento como causa de la destrucción del yo, cuanto de la necesidad de la relación coexistencial con el otro, en una suerte de dependencia recíproca no de valencia negativa, sino más bien realísticamente positiva [...] Del matrimonio al testamento, en el caso de los actos estrictamente personales; de la formación de un círculo musical a la creación de un *holding* financiero, en el caso de los actos asociativos, los vínculos relacionales son sacados de la precariedad, obteniendo certeza y regularidad. Así es satisfecha y tutelada la necesidad de no-estar-solo. La necesidad de ser-sí-mismo encuentra en cambio su principal garantía jurídica en la formación penal, de evidente sustancia prohibitiva, si bien su forma lingüística sea la de penar. Pero el penar no es una necesidad del sujeto, mientras sí lo es el *prohibir*, que porta las razones positivas de su ser, propio de la tutela que ofrece al ser-sí-mismo, contra las múltiples amenazas que lo acechan, de la calumnia al homicidio» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 63).

¹⁶⁰ «En la arquitectura (teórica o práctica) del derecho, lo que es tomado en consideración es *siempre el hombre*; incluso cuando son calificadas jurídicamente las cosas o los hechos, la prescripción o la institución tiene que ver siempre con el hombre [...] El derecho, se podría decir, celebra las glorias del hombre señor» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 7). En otro lugar: «Mirando bien, uno cae en la cuenta que lo *positivo* en su realidad global, medida en sus varios sectores normativos, delinea una suerte de ontología (por usar el término en sentido analógico) jurídica. Efectivamente, determina qué base de la construcción del sistema, quién es sujeto jurídico –persona en sus diversos niveles- en sí en su *Selbstsein* y, por supuesto,

- Por la lógica interna de la juridicidad. El orden que es intrínseco al derecho refleja el orden de la estructura ontológica del individuo. Con relación a esto, Cotta manifiesta que el sujeto necesita del derecho, para tener garantía de vida y el derecho «necesita» del hombre, porque únicamente éste último es capaz de restablecer el orden que ha violado. El uno tiene necesidad del otro, por tal motivo se puede decir que el derecho es como una «segunda naturaleza», precisamente por esta íntima relación que existe entre el derecho y el individuo: el sujeto encuentra protección en el derecho y éste debe adecuarse a la estructura ontológica de aquél, para expresar un orden justo y verdadero¹⁶¹. Y esto es por lo que el profesor de la Sapienza

de cuáles *son* las posiciones específicas importantes del sujeto en su *Alssein* o ser-como: conjunto, socio, privado, ciudadano, etc. En consecuencia, determina quién *es* el ofendido, y quién *es* el ofensor y qué *es* lo ilícito civil y penal, quién *es* el juez, quién *es* el actor y quién *es* el llamado en el juicio. Es esencial en el derecho el reconocimiento de la principalidad del persona, que a los más altos niveles de la civilización jurídica se llega hasta el respeto por la persona del imputado, que se presume inocente hasta que no se demuestre lo contrario. Sobre la base de tal reconocimiento, son establecidas regulares relaciones intersubjetivas e intercomunitarias en la correspondencia entre derechos y deberes, y según una relación dialógica que tiene sus manifestaciones más evidentes en el contrato y en el proceso» (COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1988, p. 147).

¹⁶¹ «Paralelamente, pero según un orden invertido, uno encuentra el dato de que donde existe derecho, existe el hombre. No solamente por la banal constatación extrínseca de que el hombre es el objeto y el destinatario de las prescripciones jurídicas “puestas”; sino por una razón más profunda: por la objetiva lógica interna en la juridicidad. En cuanto es *orden*, el derecho excluye desde el principio el desorden, por eso le son compatibles las contradicciones, que todavía se dan sobre el plano existencial, interpersonal o social. El derecho tiene pues frente a sí el hombre que, sí puede violar el principio esencial de la coherencia, pero que es incluso el único posible autor del mantenimiento de ésta y de su recuperación, en la perspectiva de un orden que tiene su núcleo fundante en el reconocimiento de la igualdad ontológica de los individuos. Las dos exigencias, de las cuales he hablado, son recíprocas y se conjugan. El hombre tiene necesidad del derecho para tener garantía de vida. El derecho tiene necesidad (metafóricamente) del hombre porque solamente él está en grado de reparar el orden que ha violado. Existe, pues, un indisoluble entretejido vital entre el hombre y el derecho, gracias al cual el hombre encuentra protección en el derecho, pero que para obtenerla debe conformarse al orden del que el derecho es expresión. Bajo este aspecto, en el que aparece clara la intrínseca relación del derecho (de la juridicidad) con la vida, es plausible decir, y no solo por metáfora, que el derecho es la segunda naturaleza del hombre» (COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, 1997, p. 111).

ha luchado siempre: por demostrar que la existencia humana no puede soslayar al derecho, porque ella misma se cristaliza en la historia y ésta a su vez tiene una dimensión jurídica.

3. LA CIENCIA JURÍDICA Y LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN COTTA

Para estudiar lo que en Cotta son la ciencia jurídica y la filosofía del derecho, sus relaciones e implicancias, nos debemos remitir a los textos que usaba para la enseñanza de la filosofía del derecho en la Universidad de la Sapienza. Entre éstos: *Primi orientamenti di filosofia del diritto* (Torino, 1966) y las tres ediciones de *Prospettive di filosofia del diritto* (Torino, 1971, 1974 y 1979). La primera parte de todos estos libros la dedica al tema mencionado¹⁶². En el resto de los escritos existe alguna mención, pero ya no un tratamiento específico (incluso en las dos ediciones de *Il diritto nell'esistenza*, 1985 y 1991, no hay un capítulo específico sobre las relaciones entre ciencia y filosofía del derecho).

Acerca del concepto propio de «filosofía» y «ciencia», Cotta sigue las categorías clásicas. Al concepto de «filosofía», nuestro autor asocia el concepto de «globalidad» y al de «ciencia» el de «particularidad». La filosofía sería la sabiduría que engloba todas las experiencias particulares ofrecidas por la ciencia; la pregunta por el sentido de la existencia, etc.¹⁶³. Pero un punto es claro: sea para un análisis filosófico o científico, el profesor de la Sapienza nunca abandonará el punto de vista perspectivístico: partir siempre desde la experiencia humana, desde la historia concreta¹⁶⁴.

¹⁶²El libro *Introduzione alla filosofia del diritto* (Torino, 1984) es en realidad la primera parte de *Prospettive* (Torino, 1979) publicada separadamente.

¹⁶³«Lo propio de la filosofía es la búsqueda y la comunicación del significado integral de la existencia en el modo de la razón; lo propio de la fe (*fides quo*) es el empeño a vivir en el mundo de “amor y luz”, para decirla con Dante» (COTTA, *Risultati e prospettive*, en *Atti del xxxii Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1977, Brescia, 1978, p. 307).

¹⁶⁴Este fue un tema constante en la obra de Cotta: la experiencia como punto referencial y de partida para cualquier estudio. Presentamos dos citas correspondientes a épocas diversas: «La ciencia se mueve en el cuadro preciso de nociones fundamentales fijadas por la especulación filosófica, y, precisamente gracias a esta certeza, procede expedita

El punto de vista perspectivístico dilucida la relación que existe entre filosofía general y filosofía del derecho. Nuestro autor dice que la relación no es de «especialidad», como si la una estudiase los principios generales y la otra, el problema particular jurídico. Más bien, el filosofar prospectivístico asume uno o más puntos de vista de investigación de la experiencia, por lo que le ayuda a dar un conocimiento coherente y riguroso del hombre, sin aplicar principios generales deducidos abstractamente o cortando al hombre en partes y estudiando cada una de ellas de manera separada¹⁶⁵.

Por lo que se refiere a la relación entre ciencia jurídica y filosofía del derecho, Cotta hace un análisis sobre la manera en que ha sido tratado este problema a lo largo del tiempo¹⁶⁶:

1. La filosofía del derecho ha absorbido en sí a la ciencia jurídica. Según el profesor de Roma ésta fue la posición clásica. La *scientia iuris* era *pars philosophiae*, por lo cual no se podía hablar de autonomía de cada una de ellas.

y segura en la creación de su gran edificio sistemático. Por otra parte, la filosofía, apoyándose continuamente en los resultados experimentales de la ciencia, se revela, tal vez como nunca, una filosofía concreta verdaderamente “à l’echelle humaine”» (COTTA, *Il concetto di utile tra filosofia e scienza nel 700*, en *Quaderni di cultura e storia sociale*, II, 1953, p. 2). Años más tarde: «La meta-física [sic] no es un perderse en la niebla, tiene los pies bien puestos sobre la tierra, quiero decir: sobre el hombre [...] Ciencia y metafísica por vías diversas (implícitas en la primera, explícitas en la segunda) empírico-constatativas y racionales, se corresponden al dicho evangélico “el hombre está en el mundo, pero no es (enteramente) del mundo”. El famoso dicho de S. Agustín *factus sum mihi magna quaestio* se ha siempre conjugado, desde los tiempos más remotos, con el hacerse del mundo *magna quaestio* para el hombre. No se explica la ciencia en sí, sin su implicación profunda en esta *magna quaestio* decisiva para el autocomprenderse dell’uomo» (COTTA, *Prefazione* a AA.VV., *Il nuovo volto dell’Universo*, a cura di S. Cotta con L.A. Radicati di Brozolo, Roma-Bari, 1994, p. XI).

¹⁶⁵ «En verdad, no nos parece posible resolver un problema del hombre, es decir, conocer e interpretar una actitud humana, en su estructura y en su valor, aplicando mecánicamente las tesis elaboradas en general –como hace la filosofía del sistema- ni separándolo rígidamente (y artificialmente) por otras manifestaciones humanas, como hace la filosofía especialista» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 81).

¹⁶⁶ Cfr. COTTA, *Primi orientamenti di filosofia del diritto*, Torino, 1966, p. 30 y ss.

2. En un segundo momento, la filosofía del derecho y la ciencia jurídica fueron realidades separadas, cada una de las cuales tenían objetivos y métodos propios. Es la posición de la Edad Moderna. Por el influjo del racionalismo, la ciencia jurídica, siguiendo el método experimental, se encargó de estudiar el derecho desde su «fisicidad», surgieron así muchas escuelas de intérpretes, comentaristas y sistematizadores de los *corpora iuris*. La filosofía del derecho, también influida en esta época por el racionalismo, se ocupó del derecho que daba razón de todos los derechos: el derecho natural.
3. En la Edad Contemporánea, la ciencia jurídica ha absorbido en sí misma a la filosofía del derecho y la ha calificado como una forma mítica o como forma no exacta de pensamiento. En este clima de cientificismo invasor, se ha formado el positivismo jurídico y la llamada «teoría general del derecho», a la que Cotta siempre criticará, porque la ve como un tentativo abstracto y deductivista de considerar al derecho¹⁶⁷.

Entonces, ¿cuál es la propuesta de nuestro autor?

1. Lógicamente no sigue ninguna de las tres direcciones anteriores: ni absorción de la ciencia por la filosofía o viceversa, ni separación entre ambas.

¹⁶⁷«En el cuadro del positivismo, y del neopositivismo después, se afirma la tendencia de reducir la filosofía del derecho a ciencia, sea a sociología jurídica o a teoría general del derecho [...] la cual elabora, mediante comparación y abstracción generalizante, los datos ofrecidos por los diversos ordenamientos jurídicos y por las sistematizaciones dogmáticas de las ciencias particulares del derecho, para recavar los conceptos, las “figuras de calificación” (una suerte de categorías pero a posteriori) de los que tanto el derecho como la ciencia jurídica se sirven para expresarse: ordenamiento, norma, sanción, ilícito, derecho subjetivo, etc. Surgida, se puede decir, por una exigencia interna de la dogmática –la cual para la elaboración de sus conceptos se ha avalado siempre de las comparaciones de las legislaciones y de las doctrinas de diversos países– la teoría general del derecho ha traspasado los confines de un particular ordenamiento jurídico o de un grupo de ordenamientos jurídicos afines en la estructura, para presentarse actualmente como ciencia potencialmente universal de todo ordenamiento jurídico empíricamente existente. De esta evolución puede ofrecer un significativo ejemplo la “doctrina pura del derecho” de Hans Kelsen» (COTTA, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino, 1984, pp. 34 y 38).

2. Rechaza la consideración, también actual, de que la filosofía del derecho y la ciencia jurídica tengan diverso objeto. Según algunos autores, el objeto de la primera debería ser la justicia (*ius condendum*), pero una justicia de tipo ideal que vive en el mundo de los valores, totalmente desencarnada del derecho; esto hace convertir a la filosofía jurídica en una especie de deontología. En cambio, el objeto de la ciencia del derecho debería ser el derecho positivo tal como aparece (*ius conditum*), reduciendo la mencionada ciencia a una gnoseología jurídica. Esta consideración asentaría las bases para un no-cognitivism ético.
3. Tampoco la distinción estaría en la diversidad de métodos: la filosofía tendría uno apriorístico; la ciencia, uno experimental. Esta sería una visión propia de las escuelas formalistas.

Cotta propone ver el problema desde horizontes diversos. Hay que estudiar al derecho desde la historia concreta, desde la experiencia de la cotidianidad, porque el derecho *está-allí* formando parte de ésta: somos individuos que nos expresamos también con términos jurídicos. En este sentido, la teoría general del derecho se equivoca: no se puede conocer al derecho con una elaboración teórica ajena a la experiencia.

La palabra clave para entender las diferencias y los puntos en común entre ciencia jurídica y filosofía del derecho, es la palabra *conti-nuidad*: ambas estudian un mismo objeto, el derecho, pero la filosofía tiene una perspectiva y la ciencia otra.

La ciencia jurídica estudia al derecho como un dato *ya-dado, ex post factum*; el horizonte referencial de la ciencia jurídica es una realidad que se presenta a la conciencia *ya* como jurídica¹⁶⁸. El jurista ordenará,

¹⁶⁸«Naturalmente este dato, este presupuesto, podrá ser entendido en modos diversos según las orientaciones científicas: en su aspecto exclusivamente formal (como hacen las teorías puras del derecho), o también en su dimensión social. Pero en todo caso, el horizonte de referencia de la ciencia jurídica es una realidad que se presenta ya como jurídica a la conciencia inmediata, tal vez no de todos, por lo menos sí para el jurista» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 70).

examinará, sistematizará, pero siempre en un ámbito determinado, que presupone la existencia del derecho¹⁶⁹.

La filosofía del derecho se coloca en un horizonte amplio: ve al derecho como una modalidad de expresión de la existencia del hombre, se pregunta, pues, por su sentido, qué cosa es en última instancia, por qué existe¹⁷⁰.

Si la experiencia es el punto de encuentro de la filosofía con la ciencia, también lo es con la religión. Es en la experiencia donde el hombre se deja penetrar totalmente por Dios, produciendo la trascendencia de su «ex-sistencia»: la dimensión de finitud es superada y la dimensión de infinitud es saciada por la plenitud de Aquél que es origen y fin del hombre: es lo que Cotta llama «unión mística»¹⁷¹.

¹⁶⁹ «Para comprender las razones por las cuales la existencia asume la forma jurídica, el jurista debe recurrir al filósofo o hacerse él mismo filósofo. Como se ve, es propiamente la naturaleza del derecho en cuando hecho humano la que exige que el conocimiento de éste sea continuada e integrada por el conocimiento filosófico» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 71).

¹⁷⁰ «Por lo tanto, la filosofía del derecho ensancha ulteriormente el horizonte de referencia en el cual el derecho es incluido para ser comprendido más completamente y más en lo profundo. Este horizonte es el de la existencia y de la experiencia humana en su globalidad: aquí el derecho es tomado en consideración como *actividad humana*, como una *modalidad de expresión de la existencia y de la experiencia* del hombre [...] La filosofía del derecho [...] debe conocer al derecho real en sus concretas y puntuales manifestaciones. Pero no para detenerse allí, como no puede no hacer la ciencia jurídica, sino para entender, con la mayor exactitud posible, el nexo con la existencia, o mejor, para entender plenamente la existencia en su expresión jurídica» (COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, p. 71).

¹⁷¹ «El acto en el que la religión y la filosofía se encuentra, y que se nos escapaba mientras lo buscábamos a partir de la filosofía, se presenta a nosotros con evidencia apenas comenzamos a buscarlo a partir de la experiencia religiosa. La unión mística es precisamente aquel momento en el que se realizan sea la aprehensión religiosa del Dios viviente, sea la aprehensión filosófica de la naturaleza esencial del hombre y de su dinamismo. Más allá de esto, filosofía y religión mantienen distintos sus itinerarios específicos y reencuentran sus posibilidades de conflicto, teniendo adquirida la certeza de su fundamental solidaridad» (COTTA, *Plénitude et dépouillement. Une possible rencontre entre religion et philosophie*, versión italiana con el título *Pienezza e spossamento di sé*, en *Archivio di filosofia*, XLV, 1977, p. 141).

CONCLUSIONES

*In the End is the Beginning*¹

Esta frase del poeta Th. S. Eliot (*Four Quartets*) ilustra lo que ha sido el itinerario intelectual de Cotta: en el final de su producción está presente la misma inquietud de sus comienzos: el *proprium categorial* del sujeto humano: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su estructura?, ¿cómo se despliega en la existencia? Esta exploración lo llevará a adentrarse en el misterio del individuo hasta poder vislumbrar, en la medida de sus posibilidades, su ser y su actuar. La búsqueda de la verdad humana lo llevará a crear un sistema, que tiene como fundamento cuatro *trascendentales* o condiciones de pensabilidad, es decir, cuatro fundamentos a partir de los cuales construye el edificio de toda su obra:

1. El primero es que el sujeto tiene la capacidad de *trascender*. Esta idea ha permanecido siempre presente en su pensamiento, desde el comienzo. Resulta evidente que el hombre es finito (¡basta observar su naturaleza senescente!). Pero Cotta va más allá: afirma que el hombre posee también una dimensión de infinito (capítulo IV) que lo hace capaz de trascender, de ir más allá, de no permanecer encerrado en las coordenadas de la materia, del espacio y del tiempo.
2. La segunda condición de pensabilidad es resultado de la anterior: si el hombre trasciende, si *va-hacia*, significa que existe un punto de partida, un fundamento, desde el cual comienza a trascender: el hombre posee una *naturaleza*. Pero ésta por estar en el espacio y en el tiempo es limitada, no es absoluta. Como consecuencia la libertad

¹ Esta cita de Th. S. Eliot se encuentra como dedicatoria en el último libro de Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico* (Milano, 1997): «A mia moglie/ In the End [as] in the Beginning».

y todos los dinamismos humanos estarán marcados por los linderos de la finitud. Por este motivo, el profesor de la Sapienza rechazó la idea de la sola praxis, del puro devenir como concepción del sujeto, así como la noción del individuo todopoderoso.

3. El tercer trascendental estriba en que el fundamento desde el cual parte el hombre en su despliegue existencial, arrastrado por la tensión hacia lo infinito, no es algo fijo, petrificado. El sujeto busca plasmar su interioridad en su actuar, tiene un despliegue que se concretiza en la historia.
4. El cuarto es consecuencia de los tres primeros: si el sujeto trasciende, si tiene una naturaleza que se despliega en unas coordenadas históricas precisas, no puede dejar de lado su relación con los demás: el hombre *está-con-los-otros*, *existe-con-los-otros* o *existe-para-los-otros*.

Sergio Cotta, a través de un camino, unas veces recto y despejado, otras veces sinuoso y sombrío, trata de apuntalar y desarrollar estas cuatro intuiciones, en algunos ámbitos de la existencia, principalmente (aunque no de manera exclusiva) en la política y en el derecho. Aquellas cuatro condiciones de pensabilidad pertenecen a una visión profunda del cosmos, porque nuestro autor no podía permanecer en el umbral de lo fenoménico, tenía que ir hacia los cimientos mismos de la vida: su perspectiva sería, sin duda alguna, filosófica.

En los comienzos de su producción intelectual Cotta apuntaló su intuición de partir *desde-la-historia* sobre todo con Montesquieu, quien gracias a su doctrina «sociológica» le ayudó a ir hacia la «naturaleza de las cosas». Años más tarde la posta la tomará Capograssi, el cual presentó a nuestro autor un campo de la historia: la experiencia, como la cristalización del despliegue existencial humana. En este sentido, su encuentro con la fenomenología (sea husserliana, heideggeriana o hegeliana) favoreció aún más su deseo profundo de que cualquier análisis donde aflorase el hombre tenía que comenzar «observando» el fenómeno, perspectivísticamente, sin servirse de concepciones abstractas: no había que partir desde la Idea o desde una idea, sino desde el *ser-allí*. La defensa de este punto hace que el profesor de la Sapienza mantenga una posición inconciliable con la doctrina de la Escuela del derecho natural

racionalista y con cualquier tipo de idealismo o de historicismo. Pensamos que este partir *desde-la-historia* hizo que Cotta apreciara las conclusiones de sus maestros Solari y Bobbio de considerar a la norma como algo que *está-allí*. En efecto, sobre esta idea de norma construirá toda su filosofía del derecho.

Nuestro autor, gracias a San Agustín, Kierkegaard, Bergson y Wittgenstein, pudo reforzar su intuición sobre la capacidad humana de *ir-más-allá*: el individuo es un ser ontológicamente abierto, es decir, ontotranscendente. Por este motivo, su rechazo frontal del Iluminismo fue evidente, así como de cualquier tipo de materialismo (Feuerbach, Marx, Comte, Saint Simon, etc.), formalismo (Kelsen, Holmes, Ross, Olivecrona, etc.) o totalitarismos de tipo filosófico o político (nazismo, fascismo, etc.).

Finalmente, a lo largo de su *iter* intelectual, fortifica su concepto de *naturaleza* humana gracias al diálogo con San Agustín y con cierta corriente de la modernidad que, según nuestro autor, tomando la vía antropológica, no conculcaba el ser propio del sujeto. En este sentido el pensamiento de Cotta se alinea al de Pascal, Leibniz, Rosmini, Husserl, etc. Ciertamente, el concepto de naturaleza que tiene nuestro autor tendrá un desarrollo: desde el «sujeto sociable», al principio, hasta la «bidimensionalidad sintético-relacional», como cumbre de su antropología. Pero siempre se encuentra un punto central: el hombre es finito, no es absoluto, tiene una libertad relativa, por lo que es, en definitiva, una criatura. Uno de los *espacios humanos* donde se refleja la dimensión de finitud es la relacionalidad: el sujeto no solamente *está-con-los-otros* (hecho deducible sólo desde una simple observación fenomenológica) sino que además *existe-con-los-otros*. No podemos soslayar esta importantísima verdad: estamos estructuralmente relacionados. Por esta causa rechazará de manera categórica cualquier concepción teórica que deformase aquella naturaleza humana, convirtiendo al individuo en un gigante que todo lo puede (Nietzsche, Machiavelli, Shopenhauer, etc.), o que todo lo destruye (Hobbes, Spinoza, etc.). El hombre es una dualidad de finito-infinito, estructurada en una relacionalidad ontológica que se concretiza en la coexistencia.

Para estudiar a este hombre, en su *proprium* categorial, especialmente en su relación con el derecho, Cotta no abandona el hilo conductor

de su pensamiento: partiendo desde la experiencia quiere llegar a la esencia humana. En el capítulo II hemos expuesto de qué manera nuestro autor, manteniéndose en la verdad del ser, hace un esfuerzo por integrar dos elementos aparentemente contrapuestos: la fenomenología y la ontología. Con la fenomenología de la realidad intuye la ontología del ser, que no es otra cosa que partir desde la experiencia común de los hombres (individual y colectiva) para llegar a los principios permanentes. Es una fenomenología ontológica u ontofenomenología como la llama el autor. Esta forma de llevar a cabo su investigación, permite una explicación global y radical de la experiencia, especialmente de la jurídica. Constatando la amplia temática tratada por Cotta, podríamos decir entonces que nuestro autor ha realizado una ontofenomenología del derecho, y que ha recorrido un considerable trecho en la elaboración de una ontofenomenología de la política y de una antropo-ontología u ontofenomenología del hombre.

La ontofenomenología de Cotta no es un sincretismo, sino un tentativo de encontrar una solución satisfactoria al problema de la fundación del derecho, una solución que restaure la continuidad entre el sentido común y el sentido jurídico, que en algunas ocasiones ciertas filosofías han herido. Para nuestro autor el análisis fenomenológico tiene un carácter estrictamente descriptivo, nunca explicativo. En cambio, el análisis ontológico le sirve para atribuir al proceso concienical un valor interpretativo de la experiencia humana. Así, en el caso del derecho, el proceso de concienciación parte de un dato histórico empírico: la permanencia diacrónica y la presencia sincrónica universal del fenómeno jurídico a través del tiempo. Este hecho corrobora un estado de conciencia del “yo” que advierte la presencia de una naturaleza donde se encuentra ontológicamente el derecho.

La denominación dada por el mismo Cotta a su filosofía jurídica -ontofenomenología- resume claramente la pretensión del autor: un planteamiento teórico preocupado por el problema ontológico (que se apoya en la filosofía perenne del ser), cuyo acceso se realiza mediante las contribuciones de las distintas fenomenologías -especialmente a través de un análisis fenomenológico de la existencia-, para esclarecer la estructura esencial e invariable del hombre. Así se puede llegar a «descubrir» qué lugar ocupa el derecho en la mencionada estructura.

Siguiendo este camino, hemos expuesto en el capítulo III de qué manera nuestro autor llega a vislumbrar, a través del análisis de la acción, la característica fenomenológica de la socialidad: el hecho de que somos *seres-con-los-otros*. El hombre es sociable y tiende a organizarse en formas coexistentiales: *modos de vida* en las que actualiza la relacionalidad óptica: amistad, familia, política, derecho, caridad y juego. Al examinar Cotta las mencionadas formas coexistentiales investiga el ámbito humano de extensión afectado por cada forma; el principio constitutivo propio; la orientación del movimiento integrador; y, finalmente, el principio regulador o *deber-ser* presente en cada una de las formas de la coexistencia. Precisamente la constatación fenomenológica del *deber-ser* en la vida humana, hace que nuestro autor enuncie el principio de la *socionomía*: la creación en común del *nomos* obligante de la conciencia. La regla común en el obrar no es ni heterónoma ni autónoma, es una creación necesaria de todos para la subsistencia humana, porque permite tomar conciencia de la presencia de los otros y con ello se evita cualquier imprevisión derivada de la defectividad óptica.

En el capítulo IV vimos cómo, gracias también al análisis fenomenológico, Cotta descubre características ontológicas del hombre que son interesantes: indigencia, desintegridad, contingencia, y que muestran su dimensión de finitud. Pero al mismo tiempo dejan entrever otra dimensión que existe en nosotros: solamente el individuo sabe que puede trascender, que puede ir más allá de la misma historia: es la dimensión de infinitud.

Simultáneamente, la conciencia de indigencia del hombre -patente en su pensar y en su hacer-, al encontrar una realidad que no le pertenece se da cuenta de que el *otro* es *otro-yo*, pensante y agente como *yo*, y advierte también la *co-pertenencia* de ambos. El pensamiento puede entonces transformarse en diálogo, en donde está implícita la necesidad de que el *yo* tiene del *otro-yo*: es la intuición de la relacionalidad ontológica. El hombre es un sínolo de finitud e infinitud, que *existe-con-los-otros*; es, usando la expresión acuñada por nuestro autor, una «dualidad sintético-relacional». El sujeto es una síntesis que es dual: lo finito y lo infinito forman un todo único.

La reflexiones de Cotta se inscriben, sin duda alguna, en una filosofía del ser: como objeto y como punto de referencia. El *ser* del hombre

permite entender el *deber-ser*. De esta manera, cuando el *deber-ser* regula la conducta humana, tiene que ser entendido como *lo que tiene que ser*, como lo que se adecua con la estructura ontológica propia del sujeto, es decir, como algo *que tiene-que-ser*. En el individuo están presentes condiciones intrascendibles de *existibilidad* concreta: si quiero explicitar lo que soy, debo obedecer a las condiciones que confinan mi ser propio humano: la dimensión de infinitud que está en mí debe desplegarse dentro de los límites de mi dimensión de finitud. El *tiene-que-ser* dice relación, en primer lugar, con la conciencia de la misma coexistencia, ya que únicamente en este modo la existencia respeta su fundamento en el ser. En segundo lugar, porque en la dialéctica de finito e infinito, solo la *obligación-de-ser* corresponde a la verdadera naturaleza del sujeto. Para Cotta, el *tiene-que-ser* es la prístina fuente del derecho natural, o como él lo llama, derecho según la naturaleza. El derecho natural no es una simple orden de la materia, ni es el cumplir viejas costumbres, sino que es un derecho que se adecua al rigor del ser.

Todo el capítulo V lo hemos dedicado al estudio ontofenomenológico del derecho. Para el profesor de Roma es ineludible acudir a la estructura ontológica de la realidad, porque gracias a ella será posible encontrar un fundamento ontológico para el derecho. Cotta sitúa ese fundamento en la coexistencia; criterio último para la determinación del *deber-ser* de toda posible relación interhumana. La conciencia no ignora la posibilidad del desconocimiento de la *co-pertenencia* y con ello el atentado posible a la coexistencia, por este motivo es necesario que exista el derecho, porque mantiene o restablece la *co-pertenencia*, según la paridad de posiciones y acciones, en un contexto de universalidad, es decir, según un criterio que respete la igualdad ontológica de los sujetos, sus posiciones simétricas, la proporcionalidad de sus pretensiones, un criterio que sea universal y éste no puede ser otro que la justicia. Cotta dice que la justicia es el *trascendental* del derecho. Sin la justicia, el derecho se convierte en imposición o tiranía.

Sergio Cotta ha sido un pensador que siempre ha estado a la escucha. Ha escuchado, en primer lugar, la historia, como maestra de la vida, que se plasma en eventos y realidades. Ha escuchado la fenomenicidad de los problemas de la sociedad y de la vida para encontrar una solución apropiada.

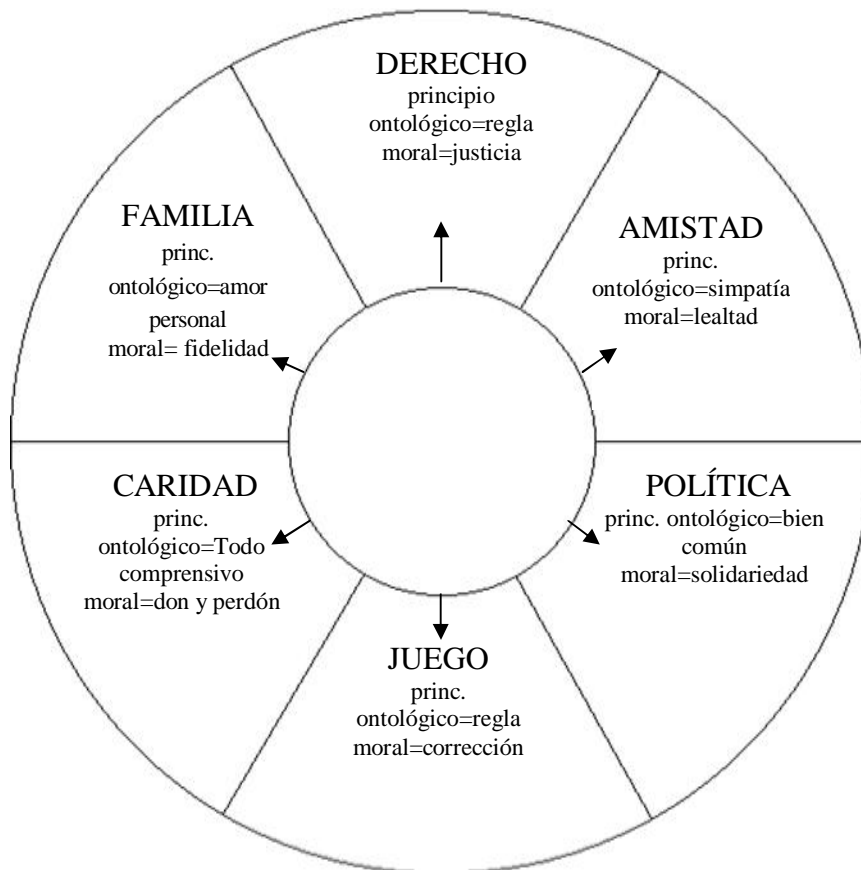
En esta búsqueda incesante por encontrar respuestas a los interrogantes problemáticos de la existencia, Cotta ha permanecido fiel a un principio: llegar al ser, reflexionando sobre la experiencia existencial. Esto quiere decir que nuestro autor siempre se ha mantenido en el ámbito del pensamiento clásico y cristiano, pero teniendo en cuenta las lecciones del pensamiento moderno, lo que ha implicado una cierta flexibilidad en las aproximaciones metodológicas.

Podríamos terminar manifestando que el sistema creado por nuestro autor es uno de los tantos caminos que el jurista contemporáneo, el político de nuestros días, el intelectual y el estudioso, pueden perfectamente adoptar. El motivo estriba en que Cotta es un pensador que busca, con honestidad intelectual sólida, una explicación unitaria de la realidad, y este estudio lo realiza con múltiples perspectivas de integración, provenientes de los más variados sistemas filosóficos.

En el pensamiento cottiano se encuentra una nueva propuesta que, sin apartarse de los principios de la tradición clásica y cristiana y con un sano pluralismo metodológico, ayuda a vislumbrar la verdad del hombre, de la sociedad y del derecho. Sergio Cotta «más que enunciar un mensaje, indica un camino, iluminándolo. El auspicio es que este camino sea llevado siempre adelante, con el exaltante estímulo de sus ideas y la creciente tenacidad de su ejemplo»².

² CONSO, *Laudatio del professore Cotta*, con ocasión del doctorado *honoris causa*, conferido por la Libera Università Maria SS. Assunta el 10 noviembre 1999, en *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino, 2000, p. 20. La traducción es nuestra.

APÉNDICE 1



PERSPECTIVAS DE LA EXPERIENCIA HUMANA
SEGÚN COTTA

APÉNDICE 2

BIBLIOGRAFÍA

I. OPERA OMNIA DE SERGIO COTTA

I. Producción relacionada con la didáctica: presentaciones de conjunto de la filosofía del derecho.

Primi orientamenti di filosofia del diritto, Giappichelli, Torino, 1966.

Prospettive di filosofia del diritto, Giappichelli, Torino, 1971 (II ed. 1974; III ed. 1979).

Introduzione alla filosofia del diritto, Giappichelli, Torino, 1984.

Il diritto nell'esistenza, Giuffrè, Milano, 1985 (II ed. 1991); traducción en lengua española: *El derecho en la existencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1987; traducción en lengua francesa: *Le droit dans l'existence*, Bière, Bordeaux, 1996.

Perché il diritto?, La Scuola, Brescia, 1979 (II ed. 1983); traducción en lengua española: *¿Qué es el derecho?*, Rialp, Madrid, 1993.

2. Recopilaciones de trabajos

2.1 Realizadas por el mismo Cotta

Itinerari esistenziali del diritto, Morano, Napoli, 1972; traducción en lengua española: *Itinerarios humanos del derecho*, EUNSA, Pamplona, 1974; traducción en lengua griega: *Yparxiake poreia tou dikaiou*, Kosmoakropolis, Atene-Rodi, 1983.

Diritto Persona Mondo umano, Giappichelli, Torino, 1989.

2.2 Realizadas por sus discípulos

I limiti della politica, Il Mulino, Bologna, 2002.

Il diritto come sistema di valori, San Paolo, Milano, 2004.

3. Estudios de Cotta sobre el pensamiento de otros autores

▣ Sobre Montesquieu

Montesquieu e la scienza della società, Ramella, Torino, 1953; traducción en lengua inglesa: *Montesquieu and the Science of Society*, Arno Press, New York, 1979.

Il pensiero politico di Montesquieu, Laterza, Bari-Roma, 1995.

Il problema dall'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu, en *Rivista di filosofia*, xxxix, 1948, pp. 368-380 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 129-144).

Gli inediti di Montesquieu a proposito di una recente pubblicazione, en *Rivista di filosofia*, xli, 1950, pp. 3-8.

Montesquieu; la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des Etats-Unis, en *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, 1951, pp. 225-247.

Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II, en *Quaderni di cultura e storia sociale*, iii, 1954, pp. 338-351 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, p. 145-166).

L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu, en *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, 1955, pp. 257-263.

Montesquieu et Filangieri: Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII siècle, en *Revue internationale de philosophie*, xxxiii-xxxiv, 1955, pp. 2-14.

Montesquieu, en *Dizionario di Filosofia*, a cura di A. Biraghi, Edizioni di Comunità, Milano, 1957.

Montesquieu, en *Novissimo Digesto Italiano*, x, UTET, Torino, 1963, pp. 890-892.

La funzione politica della religione secondo Montesquieu, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, xliii, 1966, pp. 582-603 (versión francesa con el título *Le rôle politique de la religion selon Montesquieu*, en *Mélanges offerts à Jean Brèthe de la Gressaye*, Bière, Bordeaux, 1967, pp. 123-140; también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 167-190).

Montesquieu e la costituzione degli Stati Uniti, en *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano*, en *Quaderni del Veltro*, XIV, 1970, pp. 35-44.

L'opposition de Montesquieu à Hobbes, en *Bulletin de la Société Montesquieu*, 47, 1992, pp. 11-20 (también en AA.VV., *Politica e diritto in Hobbes*, a cura di G. Sorgi, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 63-74).

Montesquieu e la libertà politica, en *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Liguori, Napoli, s.d., 1998, pp. 103-135 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 191-224).

▣ **Sobre San Agustín**

La città politica di S. Agostino, Edizioni di Comunità, Milano, 1960.

Droit et justice dans le De Libero Arbitrio de St. Augustin, en *Archiv für Rechtsund sozialphilosophie*, XLVII, 1961, pp. 159-172.

Introduzione a S. Agostino, La Città di Dio, Città Nuova, Roma, 1978, pp. CXXXI-CXL.

Agostino: struttura e itinerario della politica, en *Studium*, LXXIV, 1979, pp. 153-181 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 303-338).

L'esperienza politica nella riflessione agostiniana. Linee di una interpretazione, en *Studium*, LXXVII, 1982, pp. 573-585 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 339-354).

La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana, en *Interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di Sant'Agostino*, *Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di R. Piccolomini, *Institutum Patristicum "Augustinianum"*, Roma, 1991, pp. 43-54.

L'evoluzionismo scientifico e il creazionismo in S. Agostino, en *Studium*, XCIII, 1998, pp. 279-293.

▣ **Sobre Rousseau**

Philosophie et politique dans l'oeuvre de Rousseau. Un essai d'interprétation, en *Archiv für Rechtsund sozialphilosophie*, XLIX, 1963, pp. 171-189.

Filosofia e politica nell'opera di Rousseau, en *De Homine*, Roma, 1964, pp. 293-310.

La position du problème de la politique chez Rousseau, en *Études sur le contrat social de Rousseau*, Actes des Journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du Contrat Social, Dijon, 1964, pp. 177-190 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 247-284).

Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau, en *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique*, PUF, Paris, 1965, pp. 171-194 (también en *Giornale di metafisica*, XIX, Torino, 1965, pp. 2-21 y en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 263-284).

Rousseau, en *Novissimo Digesto Italiano*, XVI, UTET, Torino, 1968, pp. 275-277.

Rousseau, en *Grande Antologia Filosofica, II pensiero moderno (secoli XVII-XVIII)*, xv, Marzorati, Milano, pp. 845-928.

Rousseau: prophète de la révolte, en *La table Ronde*, 1968-1969, pp. 3-7.

Rousseau ou la démocratie dirigée, en *Diderot studies*, xvii, Librairie Droz, Genève, 1973, pp. 331-338.

Rousseau ou de l'insuffisance de la politique, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LV, 1978, pp. 847-860 (versión italiana en *Il Veltro*, xxii, 1978, pp. 235-245; en *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1979, pp. 41-49; y en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 285-302).

▣ **Sobre Capograssi**

Rileggendo l'ultimo Capograssi, prefazione a G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano, Giuffè, 1969 (también en *Studi in onore di Francesco Santoro Passarelli*, Jovene, Napoli, 1972, pp. 213-225).

Giuseppe Capograssi. Filosofo cristiano post-moderno, en *Quaderni di Itinerari*, nuova serie, 1981, pp. 7-23.

▣ **Sobre Rosmini**

Attualità di Rosmini, texto de un debate sobre la obra de A. Rosmini *Delle cinque piaghe della Chiesa*, entre S. Cotta, C. Riva, G. Martina y A. Pincherle, en *Humanitas*, 1966, pp. 1122-1136.

La persona come "diritto sussistente", oggi, en AA.VV., *Rosmini pensatore europeo, Atti del Congresso internazionale*, Roma, 21-29 octubre 1988, a cura di M.A. Raschini, Jaca Book, Milano, 1989, pp. 173-178.

Politica e diritto nella prospettiva di Antonio Rosmini, en *Nuova Secondaria*, 1997, pp. 40-4.

▣ **Sobre otros autores**

Gaetano Filangieri e il problema della legge, Giappichelli, Torino, 1954.

Il concetto di legge in San Tommaso d'Aquino, Giappichelli, Torino, 1955.

Il problema politico del marchese d'Argenson, en *Occidente*, vii, 1951, pp. 192-222 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 65-128).

Le basi storicistiche della concezione del diritto di Roscoe Pound, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXIX, 1952, pp. 51-67.

Filosofia e scienza del diritto a proposito del pensiero di Oliver W. Holmes, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXXI, 1954, pp. 17-27.

Ambrogio promotore di libertà, en *Ambrogio nel XVI centenario della sua elezione popolare a vescovo di Milano (1374-1974)*, edizione a cura della Provincia di Milano, Milano, 1975, pp. 63-68.

S. Ambrogio e la libertà, en *Studium*, LXX, 1975, pp. 335-343.

Prefazione a AA.VV., Nietzsche e la liberazione. Discorso a sei voci, Japadre, L'Aquila, 1975.

Di una riedizione di Jhering, ossia delle profezie del già avvenuto, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLIX, 1972, pp. 618-619.

La signification de la politique chez Hegel et chez Bergson, en *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, XVIII, 1980, pp. 193-206.

Etat hégélien et société close bergsonienne. Jalons pour une théorie de la politique, en *Estudios de filosofía del derecho y ciencia jurídica en memoria y homenaje al Catedrático D. Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*, Ediciones Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 313-327.

Bobbio: un positivista inquieto, en AA.VV., *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di U. Scarpelli, Edizioni di Comunità, Milano, 1983, pp. 41-55.

Il pensiero di Francesco Carrara nell'incontro di filosofia e scienza, en *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, xxxii, 1989, pp. 882-893.

Jerzy Wróblewski: in memoriam, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIX, 1992, pp. 161-165.

Libertà e fedeltà di Gabrio Lombardi, en *Studi cattolici*, 400, 1994, pp. 404-406.

4. Estudios de Cotta sobre temas específicos

4.1 Sobre temas de antropología, familia y ambiente

▣ Libros

La sfida tecnologica, Il Mulino, Bologna, 1968 (II ed. 1968; III ed. 1969); traducción en lengua española: *El desafío tecnológico*, Eudeba, Buenos Aires, 1970; traducción en lengua portuguesa: *O desafio tecnológico*, A. Amado, Coimbra, 1971.

L'uomo tolemaico, Rizzoli, Milano, 1975; traducción en lengua española: *El hombre tolemaico*, Rialp, Madrid, 1977.

▣ Artículos, notas y discusiones

Sul dovere della veracità, en *Rivista di filosofia*, XLIV, 1953, pp. 205-211.

Osservazioni sul rapporto fra autorità e libertà, en *Autorité et liberté, Atti del IV Convegno di Cultura Europea*, Bolzano, 1961, pp. 75-85 (también en *Scritti vari di filosofia del diritto raccolti per l'inaugurazione della Biblioteca Giorgio Del Vecchio*, Roma, 1961, pp. 101-118).

I doveri verso la comunità nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, en AA.VV., *I diritti dell'uomo e le Nazioni Unite*, Cedam, Padova, 1963, pp. 101-114.

Jugement et liberté religieuse, en *Archivio di filosofia*, xxxvi, 1968, pp. 39-56.

Indissolubilità del matrimonio e referendum popolare, en *Iustitia*, XXIII, 1970, pp. 251-255.

Referendum e divorzio, publicación del Comitato-Nazionale per il Referendum sul Divorzio, Roma, 1971.

Uomo e natura, en *L'uomo e l'ambiente, Atti del XXII Convegno Nazionale di studio della U.G.C.I.*, Roma, 6-7 diciembre 1971, Giuffrè, Milano, 1972, pp. 5-24 (anche en *Iustitia*, XXV, 1972, pp. 2-19).

Una nuova conoscenza della Natura, en *Studi cattolici*, 131, 1972, pp. 3-11.
Indissolubilità del matrimonio e bene comune, en *Studi cattolici*, 151, 1974, pp. 183-187.

Il senso del peccato nella coscienza dell'uomo d'oggi, en *Studi cattolici*, 174-5, 1975, pp. 520-526.

La sexualité en tant que dernier mythe politique, en *Respublica*, XVII, 1975, pp. 357-366.

Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio, en *Evangelizzazione e matrimonio*, Biblioteca teologica napoletana, Editore Pontificio, Napoli, 1975, pp. 124-136.

Popolazione, ambiente, risorse: problema di civiltà, en *Popolazione, ambiente e risorse*, Centro Studi Rezzara, Vicenza, 1975, pp. 91-98.

Esiste una civiltà tecnologica?, en AA.VV., *I limiti culturali della civiltà tecnologica*, Ares, Milano, 1975, pp. 19-34.

Homme et nature, en *Les études philosophiques*, 1976, pp. 167-181.

L'enjeu de la politique sécularisée: sacralisation ou chaos?, en *Archivio di filosofia*, XLIV, 1976, pp. 171-185; con el título *La secolarizzazione al bivio: sacralizzazione o caos?* en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 445-462).

Sesso e secolarizzazione. La forza del "principio di innocenza", en *Studi cattolici*, 186-7, 1976, pp. 521-526.

Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità dell'uguaglianza, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LIII, 1916, pp. 331-342.

- Educación, cultura y sociedad*, en *Nuestro tiempo*, n. 287, 1978, pp. 21-38.
- Il rovesciamento dei valori*, en *Prospettive nel mondo*, 29, 1978, pp. 11-16.
- L'uomo e la terra: un rapporto nuovo e antico*, en *Annali dell'Accademia di agricoltura di Torino*, XXI, 1978-79, pp. 1-11.
- Il corpo fra mortalità e trasfigurazione*, en *Atti del XXXIII Convegno del Centro di studi Filologici*, Gallarate, 1979, Morcelliana, Brescia, 1979, pp. 66-81 (también en *Studi cattolici*, 215, 1979, pp. 3-10).
- La realtà esistenziale della famiglia nell'ottica del sequestro*, en AA.VV., *Diritto di famiglia. Raccolta di scritti in onore di Rosario Nicolò*, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 21-29.
- Aborto e eutanasia: un confronto*, en *Rivista di filosofia*, 25-27, 1983, número especial monográfico sobre *Il diritto alla vita*, pp. 5-23.
- Persona (filosofía del diritto)*, en *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, Giuffrè, Milano, 1983, pp. 159-170 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 59-82).
- Aborto e eutanasia: un confronto*, en *Diritto e corporeità: prospettive filosofiche e principi giuridici della disponibilità del corpo umano*, a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano, 1984 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 213-237).
- L'individuo nel contrasto delle antropologie moderne*, en AA.VV., *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, a cura di S. Ricossa e E. di Robilant, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 107-122.
- Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en AA.VV., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano, 1985, pp. 15-34.
- L'uomo e l'innovazione genetica*, en AA.VV., *Medicina e genetica verso il futuro. Questioni aperte*, Japadre, Roma-L'Aquila, 1986, pp. 95-109.
- La relazionalità quale fondamento della morale*, en *Fondamenti*, IX, 1987, pp. 143-157 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 285-301).

La questione dell'AIDS. Prevenzione, educazione e responsabilità, Intervención en la IV Conferenza internazionale, del Pontificium Consilium de Apostolatu pro Valetudinis Administris, en *Dolentium hominum*, n. 13, 1990 (también en *Iustitia*, XLIII, 1990, pp. 29-43).

Coscienza e obiezione di coscienza (di fronte all'antropologia filosofica), en *Iustitia*, XLV, 1992, pp. 109-122 (también en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 153-169)

La famiglia nei suoi principi antropologici ed etico-giuridici, en *La famiglia alle soglie del Terzo Millennio*, actas del congreso europeo organizado por la Facultad de Teología de Lugano y por la Union international des Juristes Catholiques, a cura di E. W. Volonté, Lugano, 21-24 septiembre 1994, pp. 5-13 (también en *Studium*, LXXXIX, 1994, pp. 837-849).

Bene di natura e natura del Bene. L'Enciclica Veritatis Splendor, Conferencia en el Colloquio internazionale su *Veritatis Splendor. Aspetti filosofici dell'Enciclica*, Roma, 26-27 abril 1995, en *Studium*, XCI, 1995, pp. 851-862.

4.2 Sobre temas fundamentales de la filosofía del derecho

▣ Libros

Giustificazione ed obbligatorietà delle norme, Giuffrè, Milano, 1981; traducción en lengua española: *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Leura, Madrid, 1987.

Soggetto umano. Soggetto giuridico, Giuffrè, Milano, 1997.

▣ Artículos, notas y discusiones

a) *derecho natural*

Diritto naturale e diritto positivo, Lectio inauguralis para el año académico 1961/1962, Università di Trieste, en *Iustitia*, XV, 1962, pp. 3-18.

Diritto naturale, en *Enciclopedia del diritto*, XII, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 1-7.

Giusnaturalismo, en *Enciclopedia del diritto*, XIX, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 510-524 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 123-156).

- Nuove prospettive sul diritto naturale*, en *Iustitia*, xxxiii, 1979, pp. 183-195 (también en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 53-67).
- Positive Law and Natural Law*, en *Review of metaphysics*, xxxvii, 1983, pp. 265-285.
- Six thèses sur les rapports entre droit naturel et droit positif*, Conferencia en el *Congresso Internazionale di Filosofia del Diritto*, Basilea, agosto 1979, en D. MAYER-MALY e P.M. SIMONS (eds.), *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift fuer René Marcic*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1983, pp. 273-290 (versión española en *Persona y derecho*, 1981, VIII, pp. 151-168).
- Il concetto di natura nel diritto*, en *Studium*, LXXXII, 1987, pp. 533-545 (también en *Iustitia*, XL, 1987, pp. 67-79 y en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 119-133).
- Per un riesame delle nozioni di Giusnaturalismo e Diritto naturale*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXV, 1988, pp. 713-734 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 157-183).
- Diritto naturale: ideale o vigente?*, en *Diritto naturale: verso nuove prospettive*, actas del convenio organizado por U.G.C.I., Roma, 9-11 diciembre 1988, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 3-22 (el artículo se encuentra en *Iustitia*, XLII, 1989, pp. 111-134; en *Rivista di Diritto Civile*, xxxv, 1989, pp. 639-655; y en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 185-211).
- Il diritto naturale. Una risposta di pace ai problemi del nostro tempo*, Conferencia introductiva al convenio sobre *Diritto naturale e diritto positivo* organizado por U.G.C.I., Palermo, 13-14 abril 1989, en *Iustitia*, XLII, 1989, pp. 319-325.
- Il diritto naturale e l'universalizzazione del diritto*, en *Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo*, coloquio internacional organizado por U.G.C.I., Roma, 10-13 enero 1991, Giuffrè, Milano, 1991, pp. 25-40 (también en *Iustitia*, XLIV, 1991, pp. 2-15 y en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 135-152; versión española en *Persona y derecho*, xxviii, 1993, pp. 189-207).
- Un reexamen de las nociones de iusnaturalismo y derecho natural*, en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 83, 1995, pp. 327-345.

Il diritto: struttura di pace, en *Iustitia*, XLV, 1992, pp. 379-385 (también con el título *Il diritto: struttura di pace. Un'analisi fenomenologica*, en *Studi cattolici*, 373, 1992, pp. 196-199).

b) derechos fundamentales

Attualità ed ambiguità dei diritti fondamentali, en *I diritti fondamentali dell'uomo*, *Atti del XXVII Convegno Nazionale della U.G.C.I.*, Roma, 6-8 diciembre 1976, Giuffrè, Milano, 1977, pp. 1-23 (este ensayo se encuentra en *Iustitia*, xxx, 1977, I, pp. 2-23; en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 95-121; y en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 9-35. Con el título *L'attuale ambiguità dei diritti fondamentali*, en *Rivista di diritto civile*, xxlii, 1977, pp. 225-241).

I diritti dell'uomo: una rivoluzione culturale, en *Persona y Derecho*, XXI, 1990, pp. 13-36.

Dal dialogo al diritto sovranazionale, en *Studium*, LXXXVI, 1991, pp. 476-488 (también en AA.VV., *Il problema del nazionalismo, Questioni aperte, Quaderni dell'Istituto Accademico di Roma*, Japadre, L'Aquila-Roma, pp. 79-94).

Il messaggio culturale dei diritti dell'uomo, en AA.VV., *Sviluppo della cultura: ma quale?*, Japadre, L'Aquila, 1991, pp. 69-92.

c) moral y derecho

Coscienza, legge, autorità, en *Atti del XXIV Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1969, Morcelliana, Brescia, 1970, pp. 27-42 (también en *Ethica. Rassegna di filosofia morale*, 1969, I, pp. 91-97, en *Aggiornamenti sociali*, 1969, xx, pp. 667-680; y bajo el título *Conciencia, ley y autoridad* en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 55-76.

Primato o complementarità della giustizia?, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, L, 1973, pp. 623-632 (reelaboración de la conferencia *Primauté ou complémentarité de la justice?*, presentada en el *Colloquio sulla Giustizia* organizado por la "Fondation internationale des Sciences humaines", Royaumont, settembre 1972; original francés en *Les études philosophiques*, 1973, pp. 147-152).

Absolutisation du droit subjectif et disparition de la responsabilité, en *Archives de philosophie du droit*, xxii, 1977, pp. 23-30.

Il diritto come sistema di valori, en *Iustitia*, xxx, 1977, pp. 273-285.

La violence et le droit, en *Comprendre. Revue de politique de la culture*, XLV-XLVI, 1979-80, pp. 22-28 (versión italiana en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 83-93).

El derecho como sistema de valores, en *Archivos Latinoamericanos de Metodología y de Filosofía del Derecho*, Valencia-Venezuela, I, 1980, pp. 69-77.

The duty of active aid. A comment to professor Feinberg's report, en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, LXXI, 1985, pp. 203-210 (versión italiana con el título *Sul dovere di aiuto*, en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 239-249).

Il diritto di fronte alla morale, en *Ordine morale ed ordine giuridico. Rapporto e distinzione tra diritto e morale*, *Atti del Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti*, Roma, 24-27 abril 1984, Città Nuova, Roma, 1985, pp. 13-32.

Le rapport du droit à la morale, en AA.VV., *Labyrinthe: parcours éthiques*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1986, pp. 127-145.

Guerra e diritto a confronto, en AA.VV., *La guerra nel pensiero politico*, Angeli, Milano, 1987, pp. 133-153.

L'ordine del mondo e il diritto, en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 251-265.

À la recherche du droit subjectif, en *Archives de philosophie du droit*, xxxv, 1990, pp. 81-85.

Diritto e morale, Conferencia pronunciada el 13 enero 1989 en el Centro Accademico Romano della Santa Croce, en *Ius Ecclesiae*, II, 1990, pp. 419-432 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 267-284).

Etica e diritto: differenza nell'unità, en *Communio*, edizione italiana, 130, 1993, pp. 72-77.

Etica e diritto. Dall'unità al completamento, en *Studi en onore di Manlio Mazziotiti di Cesòà*, Cedam, Padova, 1995, pp. 287-294.

d) política y derecho

Filosofia della politica e filosofia del diritto, en *Primo Simposio di filosofia della politica. Tradizione e novità della filosofia avèlla politica*, Università di Bari - Facoltà di Giurisprudenza, Laterza, Bari, 1970, pp. 69-79.

Politica e diritto nell'illuminismo italiano, en *Atti del VI Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Istituto Culturale Italo-Tedesco en Alto-Adige, Merano, 1970*, pp. 223-252.

Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVIII, 1971, pp.8-25 (también en *Studi en memoria di O. Condorelli*, I, Giuffrè, Milano, 1974, pp. 369-390; y bajo el título *Sobre la relación entre la política y derecho*, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 71-104).

Una presenza antica per un problema attuale, en *Cicerone: etica e politica*, a cura di Carlo Di Spigno, Paravia, Milano, 1972, pp. 5-14.

Diritto e politica, Conferencia en el *XXIV Convegno Nazionale della U.G.C.L., Diritto e politica*, Roma, 6-8 diciembre 1973, en *Iustitia*, XXVII, 1974, pp. 2-19 (también en *Studi cattolici*, 155, 1974, pp. 3-12 y en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 429-444).

Richter und die Politik, en AA.VV., *Richter und Politik*, Heidelberg, Karlsruhe, 1978, pp. 35-36.

e) historia de la filosofía del derecho

Main trends of Italian legal philosophy, en *Ottawa law review*, VII, University of Ottawa, Sprig, 1975, pp. 463-471.

Cinquanta anni di esperienza giuridica en Italia, en *Atti del Congresso di Filosofia del diritto*, Messina-Taormina, 3-8 noviembre 1981; Giuffrè, Milano, 1982, pp. 627-653 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, 1989, pp. 1-29).

f) proceso jurídico

Il giurista e la società en trasformazione, Conferencia en el *XVII Convegno Nazionale di studio* organizado por U.G.C.L., *Il compito del giurista nella società en trasformazione*, Milano, 29-31 octubre 1966, en *Iustitia*, XIX, 1966, pp. 279-302 (también en *Ius*, XVIII, 1967, pp. 7-27).

- Il giurista di fronte al potere*, Conferencia inaugural del año académico 1965/1966 de la Libera Università Abruzzese degli Studi "Gabriele D'Annunzio", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLIII, 1966, pp. 31-47 (también con el título *Il compito del giurista nell'ora presente*, en *Iustitia*, XIX, 1966, pp. 165-181; y en *De Homine*, 24-25, 1968, pp. -55-70).
- Il Giurista e la società en trasformazione*, en *La Magistratura, Documenti*, 1970, pp. 1-8.
- Innocenza e diritto*, en *Archivio di filosofia*, xxxv, 1967, pp. 43-64; en español en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 121-136 bajo el título *Inocencia y derecho*).
- Decisione-giudizio-libertà*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLV, 1968, pp. 205-225 (también con el título *Decisión, juicio y libertad*, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 25-54).
- Le nom de Dieu dans le langage juridique*, en *Archivio di filosofia*, xxxvii, 1969, pp. 207-219; también con el título *El nombre de Dios en el lenguaje jurídico* en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 137-156.
- La testimonianza giuridica: sui generis o humani generis?*, en *Archivio di filosofia*, XL, 1972, pp. 15-24.
- A proposito della funzione politica della magistratura*, en *Critica giudiziaria*, I, 1976, pp. 9-16.
- Il giudice e la politica: un rapporto da decifrare*, en *Critica Giudiziaria*, 1977, pp. 13-26 (también en *Studi cattolici*, 197, 1977, pp. 403-411).
- L'istituzione giudiziaria tra diritto e politica*, en *Rivista di diritto civile*, xxx, 1984, pp. 421-432.
- La certezza del diritto. Una questione da chiarire*, en *Rivista di diritto civile*, xxxix, 1993, pp. 316-326.
- Variazioni in tema di processo*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXX, 1993, pp. 386-393 (también en AA.VV., *Scritti en onore di Elio Fazzalari*, I, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 59-67).
- Quidquid latet apparebit: le problème de la vérité du jugement*, en *Archivio di filosofia*, LVII, 1988, pp. 395-406.

g) temas varios jurídicos

La notion de constitution dans ses rapports avec la réalité sociale, en *L'idée de philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, PUF, Paris, 1965, pp. 147-168.

La crisi del diritto nella società industriale, en *Studi cattolici*, 69, 1966, pp. 15-18.

La civiltà del diritto legale e l'età tecnologica, en *Scritti in memoria di W. Cesarino Sforza*, Giuffrè, Milano, 1968, pp. 235-247.

Le droit à l'inaffabilité et la faillibilité du droit, en *Archivio di filosofia*, XXXVIII, 1970, pp. 27-35.

Sur la signification eschatologique du droit, en *Archivio di filosofia*, XXXIX, 1971, pp. 41-50; también en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVIII, 1971, pp. 209-219; y bajo el título *Sobre el significado escatológico del derecho*, en *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, pp. 105-120.

La philosophie du droit, en *Italie et ses problèmes*, en *Les études philosophiques*, 1971, pp. 155-164.

Le droit a-t-il une fonction propre?, Intervención presentada en el Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Política, Madrid, septiembre 1973, en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 1973, pp. 113-124 (versión italiana corregida y publicada con el título *Ha il diritto una funzione propria? Linee di un'analisi ontofenomenologica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LI, 1974, pp. 398-412).

Le droit et l'appropriation du temps, en *Archivio di filosofia*, XLIII, 1975, pp. 179-190.

Die Saekularisierung am Scheidewege: Sakralisierung oder Chaos?, en *Theologische Forschung. Kerygma und Mythos*, VI, IX, H. Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg, 1977, pp. 113-124.

Le problème de la justification scientifique des normes, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVI, 1979, pp. 5-20.

Diritto e tempo. Linee di una interpretazione fenomenologica, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVIII, 1981, pp. 119-128.

La coesistenza come fondamento ontologico del diritto, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVIII, 1981, pp. 254-267 (versión española en *Persona y derecho*, 1982, IX, pp. 13-18).

Perfil de una ontofenomenología del derecho, en 1960-1985. *Corrientes y problemas en filosofía del derecho*, *Anales de la Ctedra Francisco Suarez*, Volumen conmemorativo del 25º aniversario, XXV, 1985, pp. 29-35.

Linee di una ontofenomenologia giuridica, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, pp. 476-497.

Linee di una ontofenomenologia giuridica, en AA.VV., *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto italiana più recente*, *Atti del Seminario di studio*, Catania, 10-11 octubre 1986, a cura di F D'Agostino, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 3-25.

De l'expérience du droit à sa définition, en *Droit. Revue française de théorie juridique*, 1990, pp. 15-16 (versión italiana en *Iustitia*, XLIII, 1990, pp. 237-238).

I principi generali del diritto: considerazioni filosofiche, en *I principi generali del diritto*, actas del convenio organizado por la Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 27-29 mayo 1991, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1992, pp. 32-46 (también en *Rivista internazionale di diritto civile*, XXXVII, 1991, pp. 495-509).

Droit ed religion entre "clos" et "ouvert", en *Archives de philosophie du droit*, XXXVIII, 1993, pp. 147-154.

Conoscenza e normatività. Una Prospettiva metafisica, en *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, actas del convenio organizado por U.G.C.I., Roma, 12-13 septiembre 1993, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 3-20 (también en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXI, 1994, pp. 555-568).

Il diritto tra "chiuso" e "aperto". Una noterella bergsoniana, en *Trascendenza, trascendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Cedam, Padova, 1995, pp. 469-476.

4.3 *Temas de filosofía política*

▣ **Libros**

Europa: fantasma o realtà?, Guida, Napoli, 1979.

▣ **Artículos, notas y discusiones**

Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo, en *Questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano, 1948, pp. 3-57.

Rapporti fra cultura e realtà politica, en *Occidente*, VII, 1951, pp. 120-124.

Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII siècle, en AA.VV., *Le pouvoir du parti politique*, Paris, 1956, vol. I, pp. 91-123.

La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII, *Il Mulino*, 1959, n. 89, pp. 445-486 (también en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia*, LXL, serie VIII, 1959, pp. 45-90; y en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 21-64).

Potere politico e responsabilità, en *Il problema del potere politico. Atti del XVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1963, Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 271-296 (también en *Iustitia*, XVI, 1963, pp. 233-257 y en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 403-428).

Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo, en *Nuove questioni di storia moderna*, vol. II, Marzorati, Milano, 1964, pp. 937-994.

Il potere fra tecnica e ideologia, en AA.VV., *Arte e cultura nella civiltà contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1966, pp. 263-272.

Eléments d'une phénoménologie de la légitimité, en *L'idée de légitimité, Annales de philosophie politique*, PUF, Paris, 1967, pp. 61-86.

La responsabilità politica dei cattolici nel rinnovamento odierno della società, en *Convegno di studio della D.C.*, Lucca, 1967, Arti Grafiche Italiane, Roma, 1968, pp. 1-51 (con el mismo título en obra separada, Abete, Roma, 1967).

La tradizione illuministica italiana, en *Il pensiero politico-giuridico*, en *Terzo programma*, 1970, pp. 23-24.

Partecipazione a che cosa?, en *Tavola Rotonda su "potere e partecipazione"*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVII, 1970, pp. 61-75.

Neutralità della scienza, tavola rotonda con E. AGAZZI-F. FORNARI-F. RASETTI, en *Civiltà delle macchine*, 1970, pp. 24-34.

La question nucleaire et l'ordonnancement juridique international, en *La guerre et ses théories*, *Annales de philosophie politique*, 1970, pp. 129-144.

La politicizzazione dell'università, en *Nuova Antologia*, Roma, 1973, pp. 307-316 (versión inglesa en *Newsletter of the international Council on the Future of the University*, III, 1976, pp. 2-5).

Religione e politica, en *Studi cattolici*, 178, 1975, pp. 753-759.

Comunità, en *Enciclopedia del Novecento*, I, Istituto Nazionale dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1976, pp. 939-947 (también en *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 31-57).

Similitudes et dissemblances, en *Les chrétiens et la politique*, en *Communio*, 1976, pp. 9-17.

Le Christianisme et l'authentification de la dialectique privé-public, en *Archivio di filosofia*, XLVI, 1978, pp. 123-132 (número monográfico a cura di E. Castelli, *Religione e politica*, actas del coloquio organizado por el Centre internazionale d'études humanistes y por el Istituto di Studi Filosofici di Roma, Roma, 3-7 enero 1978).

L'egualitarismo è ingiusto, en *Prospettive nel mondo*, 31, 1979, pp. 1-6.

Che cosa manca ai partiti intermedi, en *Prospettive nel mondo*, 32, 1979, pp. 30-39.

Remarques sur le symbolisme politique, en *Archivio di filosofia*, XLVIII, 1980, pp. 157-168.

Introduzione a R. Polin, L'obbligazione politica, trad. di A. Dal Brollo, Japadre, L'Aquila, 1980.

Sei tesi per una riflessione politica sulla società attuale, en AA.VV., *Oltre l'egemonia della politica*, a cura di S. Cotta, La Scuola, Brescia, 1980, pp. 9-45.

La dimensione sociale nell'alternativa tra il pubblico e il privato, en *Rivista di diritto civile*, XXVI, 1980, I, pp. 121-136 (también en *Iustitia*, XXXIII, 1980, pp. 192-212 y en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 85-108).

- Dimensione culturale della politica o dimensione politica della cultura?*, en *Sapienza*, XXXIII, 1980, pp. 280-297 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 463-482).
- L'isolamento*, en *Prospettive nel mondo*, 55, 1981, pp. 14-18.
- Politique et symboles*, en M. Cranston and P. Mair (eds.), *Language and Politics*, European University Institute, Bruylant, Bruxelles, 1982, pp. 95-106.
- Potere e autorità*, en *Iustitia*, XXXV, 1982, pp. 1-8 (también en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 109-117).
- Cattolici nel nostro tempo*, en *Studi cattolici*, 253, 1982, pp. 155-166.
- Il valore del sistema*, en *Diritto e società*, 1984, pp. 397-403.
- La légitimité: un mirage?*, en *Diogene*, 134, 1986, pp. 101-110.
- Innovation and the Public Good: On Understanding the Logic of Liberty*, en G. Feaver and E. Rosen (eds.), *Lives, Liberties and the Public Good. New Essays en Political Theory for Maurice Cranston*, Mac Millan Press, London, 1987, pp. 173-184.
- Il problema scientifico e filosofico della criminologia*, en AAVV., *Trattato di criminologia, medicina criminologica e psichiatria forense*, a cura di F. Ferracuti, vol. I, Giuffrè, Milano, 1987, pp. 31-52.
- Per una fondazione del rapporto tra morale e politica*, en *Etica e politica*, 7, 1989, pp. 37-61 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 497-522).
- Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitiva o normative? La posizione di Rosmini*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXVII, 1990, pp. 392-411 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 355-374).
- A proposito dello Stato di diritto*, en *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, LXIX, 1992, pp. 113-120.
- La séparation des pouvoirs*, en *Revue des sciences morales et politiques*, 1992, pp. 230-238.
- Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione culturale della crisi odierna*, en AA.VV., *Lo stato delle istituzioni italiane: problemi e prospettive*, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 35-52.

Appunti per una (ri)definizione del bene comune, en *Communio*, edición italiana, 134, 1994, pp. 36-41.

4.4 Temas relacionados con la paz y la violencia

▣ Volúmenes

Perché la violenza? Una interpretazione filosofica, Japadre, L'Aquila, 1978; traducción en lengua inglesa: *Why violence? A philosophical interpretation*, University of Florida Press, Gainesville, 1985.

Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico, Milano, 1988.

▣ Artículos, notas y discusiones

Per un concetto giuridico di rivoluzione, en *Studi in onore di Luigi Sturzo*, I, Bologna, 1953, pp. 469-493 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 377-402).

La nonviolenza: principi e tecnica, en *Terzo programma*, 1965, pp. 28-35.

La ricerca dell'armonia, en *Rapporto sulla Ricerca*, Istituto Accademico di Roma, Roma, 1970, pp. 139-148.

Rivoluzione e rivolta, en *Proteus*, I, 1970, pp. 3-10.

Le radici culturali della violenza, Documentos CRIS, Roma, 1973, pp. 1-8 (también en *Studi cattolici*, 149, 1973, pp. 411-416; versión española en *Nuestro Tiempo*, n. 235, 1974, pp. 31-44).

Sulla circolarità fra tradizionalismo e rivoluzionammo, en *Tradizione e rivoluzione, Atti del XXVII Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1972, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 54-63.

La violenza oggi, Conferencia en la Sociedad Leonardo da Vinci, actas recogidas en un volumen con el mismo título, Firenze, 1976, pp. 45-59.

L'ideologia della violenza, en *Iustitia*, xxxiv, 1981, pp. 199-212 (también en *Studi cattolici*, 242-3, 1981, pp. 245-251).

L'ideologia della violenza, en AA.VV., *Violenza e diritto*, a cura della U.G.C.I., Milano, 1982, pp. 129-142 (también en *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004, pp. 69-84).

- La litigiosità odierna. Considerazioni giuridico-culturali*, en *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, XXXVII, 1983, pp. 772-809.
- Diritto alla vita e violenza*, en *Studi cattolici*, 286, 1984, pp. 731-738.
- Diritto alla vita e violenza*, en *Il valore della vita: l'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia*, *Atti del 54° Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica*, Roma, 2-7 settembre 1984, Vita e Pensiero, Milano, 1985, pp. 79-91.
- La questione della pace. Elementi di un'analisi teorica*, en AA.VV., *Scritti sulle fonti normative e altri temi di vario diritto in onore di Vezio Crisafulli*, II, Cedam, Padova, 1985, pp. 159-168 (también en *Diritto e società*, 1985, pp. 223-225 y en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 483-496).
- Il nichilismo ontologico ed etico della violenza*, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, *Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma, 7-12 abril 1986, Città Nuova, Roma 1988, pp. 611-620 (también en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIV, 1987, pp. 17-29).
- Lo sviluppo e il problema della pace*, en *Pensamiento jurídico y sociedad internacional, Libro homenaje al Profesor D. Antonio Truyol Serra*, Ediciones Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 319-326.
- Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino*, en *L'Umanesimo di Sant'Agostino*, *Atti del Congresso internazionale*, Bari, 28-30 octubre 1986, Levante, Bari, 1987, pp. 119-140.
- Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto*, en *La pace: una sfida*, *Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma*, Roma, 3-6 diciembre 1986, Herder-FIUC, Roma, 1988, pp. 683-693.
- The Nihilistic Significance of Violence*, en AA.VV., *Justice, Law and Violence*, J.B. Brady and N. Garver (eds.), Philadelphia, 1991, pp. 70-81.
- Le radici culturali della violenza nelle società sviluppate*, en *Scritti in onore di Giuseppe Vedovato*, vol. II, Biblioteca de la *Rivista di studi politici internazionali*, Firenze, 1991, pp. 204-212.
- Pace*, en *Digesto*, IV ed., vol. XIII Civile, Torino, 1996, pp. 216-221 (también en *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 523-536).

4.5 Temas relacionados con la filosofía y la fe

Il concetto di utile tra filosofia e scienza nel'700, en *Quaderni di cultura e storia sociale*, II, 1953, pp. 2-23.

Ideologia e filosofia, en *Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1966, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 108-110.

La "filosofia del", debate entre G. Calogero, V. Cappelletti y S. Cotta, en *Civiltà delle macchine*, 1972, pp. 19-29.

La différence entre foi et ideologie, en *Archivio di filosofia*, XLI, 1973, pp. 355-366 (v. *Démythisation et idéologie*, actas del coloquio organizado por el *Centre internationale d'études humanistes* y por el *Institut d'études philosophiques de Rome*, Roma, 4-9 enero 1973, Aubier, Parigi, 1973; el ensayo aparece con el título *Sur la différence structurelle entre Foi et ideologie*).

Fede e ideologia: un confronto, en *Sacra Doctrina*, 1975, pp. 201-220.

Plénitude et dépouillement. Une possible rencontre entre religion et philosophie, en *Archivio di filosofia*, XLV, 1977, pp. 135-141 (número monográfico con el título en italiano *Pienezza e spossessamento di sé*, a cura di E. Castelli, *L'Ermeneutica della filosofia della religione*, actas del coloquio organizado por el *Centre internationale d'études humanistes* y por el *Istituto di Studi Filosofici di Roma*, Roma, 3-8 enero 1977).

Risultati e prospettive: il senso della filosofia cristiana, oggi, en *Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Gallarate, 1977, Morcelliana, Brescia, 1978, pp. 304-307.

Andare sì, ma nel profondo, en AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Laterza, Bari, 1986, pp. 48-56.

Dieu: Créateur ou Législateur?, en *Archivio di filosofia*, LXIV, 1996, pp. 65-73.

Primum philosophari?, en *Studi cattolici*, 429, 1996, pp. 740-744.

4.6 Sobre temas varios

L'idea di modernità. Elementi per un esame critico, en *Studi cattolici*, 235, 1980, pp.523-530.

Se a minacciare un curato c'è penale, en AA.VV., *Il diritto nei Promessi sposi*, textos de S. Cotta, E. Opocher y D. Troisi, Giuffrè, Milano, 1985.

È lecita la pena di morte?, en *Iustitia*, XLI, 1988, pp. 81-82.

Nel IV decennio della U.G.C.I.: 1948-1998, en *Iustitia*, XLI, 1988, pp. 1-2.

A proposito di informatica: riflessioni di un incompetente, en AA.VV., *Dove abitano i cervelli*, a cura di S. Romeo, Edizioni White Star, Vercelli, 1988, pp. 38-41.

Ombre e luci del diritto ne I promessi sposi, *Appendice a Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 303-315.

5. Estudios sobre la «Resistencia» en Italia

▣ Libros

Interpretazione della Resistenza, Tipografia Adriatica, Trieste, 1962.

Quale Resistenza? Aspetti e problemi della guerra di liberazione in Italia, Rusconi, Milano, 1977.

La resistenza: come e perché, Bonacci, Roma, 1994.

▣ Artículos, notas, discusiones

Aspetti della politica franco-tedesca nei primi mesi dopo l'armistizio (1940), en *Rivista di studi politici e internazionali*, 1949, pp. 443-453.

L'Inghilterra e il regionalismo italiano, en *Quaderni di cultura e storia sociale*, I, 1952, pp. 2-42.

Prefazione a Per dignità, non per odio. Documenti della Resistenza italiana, a cura di R. Luraghi e D. Puncuh, Edindustria, Roma, 1960.

Lineamenti e problemi di storia della Resistenza, en *Civitas*, 1965, pp. 9-39.

Nel XXI anniversario della Resistenza, en AA.VV., *Dal 25 luglio alla Repubblica (1943-1946)*, UTET, Torino, 1966.

La resistenza come cronaca e come storia, en *I licei e i loro problemi*, Società Cooperativa Tipografica, Padova, 1968, pp. 23-51.

Resistenza: in nome di che cosa?, en *Studi Ssassaresi*, Serie III, Giuffrè, Milano, 1973, pp. 281-287.

Die "Resistenza", en *Communio*, edición alemana, 24, marzo-abril 1995, pp. 74-77.

6. Obras editadas bajo la responsabilidad de Sergio Cotta

Oltre l'egemonia della politica, La Scuola, Brescia, 1980.

Dimensioni della violenza (con A. Dal Brollo), Japadre, L'Aquila-Roma, 1982-1984 (2 vol.).

A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Rusconi, Milano, 1985.

Il nuovo volto dell' universo (con L.A. Radicati di Brozolo), Laterza, Roma-Bari, 1994.

Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione, Giuffrè, Milano, 1995.

7. Traducciones llevadas a cabo por Sergio Cotta

WHEARE, KENNETH C., *Del governo federale*, Milano, 1949.

BURDEAU, G., *Il regime parlamentare nelle Costituzioni europee del dopoguerra*, Edizioni di Comunità, Milano, 1950.

BRÉHIER, E., *La filosofia del Medioevo*, Einaudi, Torino, 1952 (II ed. 1966).

LEFEBVRE, G., *Il Direttorio -I Termidoriani*, en *La Rivoluzione Francese*, Einaudi, Torino, 1952 (II ed. 1960).

MONTESQUIEU, BARON DE, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino, 1952 (II ed. 1965; III ed. 1995).

KELSEN, H., *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizioni di Comunità, Milano, 1952 (II ed. 1959; III ed. 1961; IV ed. 1963; sucesiva edición con el mismo título: Etas Kompass, Milano, 1966).

MIRKINE-GUETZÉVITCH, B., *Le Costituzioni europee*, Edizioni di Comunità, Milano, 1954.

- CARLYLE, R.W. - CARLYLE, A.J., *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari, 1956 (2 vol.).
- GURVTCH, G., *Sociologia del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano, 1957 (II ed. 1967).
- GALBRAITH, J.K., *Economia e benessere*, Edizioni di Comunità, Milano, 1959 (II ed., *La società opulenta*, 1963; edición sucesiva con el mismo título: Etas Kompass, Milano, 1967; Boringhieri, Torino, 1972).
- BELOFF, M., *L'Europa e gli europei*, Edizioni di Comunità, Milano, 1960.
- DANGERFIELD, G., *L'era dei buoni sentimenti. L'America di Monroe (1812-1829)*, Einaudi, Torino, 1963.
- CANTILLON, R., *Saggio sulla natura del commercio en generale*, Einaudi, Torino, 1964.
- FARRINGTON, B., *Francesco Bacone, filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Torino, 1967.

II. OBRAS SOBRE SERGIO COTTA

- AMATO, S., *La dimensione teoretica dell'esistenzialismo giuridico. Naturalismo giuridico e struttura del diritto nel pensiero di Sergio Cotta*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, 1986, pp. 3-28.
- BALLESTEROS, J., *Estudio Introductivo a COTTA, Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1978.
- BURATTI, D., *Diritto e morale in Antonio Rosmini e Sergio Cotta*, texto dactilógrafo, Milano, 1991.
- CACOPARDI, R., *L'ontofenomenologia giuridica nella filosofia del diritto di Sergio Cotta*, texto dactilógrafo, Milano, 1991.
- CONSO, G., *Laudatio del professore Cotta*, con ocasión del doctorado *honoris causa*, conferido por la Libera Università Maria SS. Assunta el 10 noviembre 1999, en *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino, 2000, pp. 23-26.
- COSTA HOFMEISTER, M., *Riflessioni sul pensiero filosofico-giuridico di S. Cotta*, Roma, 1979.

- ERRÁZURIZ, C., *Recensione a Il diritto nell'esistenza de Cotta*, en *Ius ecclesiae*, vol. I, 1989, p. 711.
- FROSINI, V., *Per un ritratto critico di Sergio Cotta*, en *Ontologia e fenomenologia del giuridico, Studi in onore di Sergio Cotta*, a cura di Francesco D'Agostino, Torino, 1995, pp. 1 y 2.
- MARINI, G., *Rousseau. Montesquieu. Agostino. Sui limiti della politica*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXX, 2003, pp. 275-281 (también como introducción a-COTTA, *I limiti della politica*, Bologna, 2002, pp. 7-12).
- MARTÍNEZ MUÑOZ, J., *Ontofenomenología del derecho en la obra de Sergio Cotta*, Madrid, 1993.
- MORO, P., *Interpretazioni antimoderne della guerra. Un raffronto critico fra Emanuele Severino e Sergio Cotta*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXX, 1993, pp. 132-139.
- PUNZI, A., *In the beginning is the end: l'itinerario di Sergio Cotta dalla filosofia politica alla filosofia del diritto*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXX, 2003, pp. 281-286.
- SAVARESI, P., *Sergio Cotta: la pace al fondo del coesistere*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXX, 2003, pp. 286-290.
- SAGNOTTI, S., *Un criterio di giustificazione del diritto: la prospettiva ontofenomenologica di Sergio Cotta*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXX, 1993, pp. 461-472.
- VENTURA, P., *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*, Torino, 2000, p. 18 y ss.

III. OBRAS DE OTROS AUTORES REFERIDAS, EXPLÍCITA O IMPLÍCITAMENTE, EN ESTE TRABAJO

- AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*.
- BARBERIS, M., *Introduzione allo studio della filosofia del diritto*, Bologna, 1993.
- CAPOGRASSI, G., *Opere*, Milano, 1959.
- CARCATERRA, G., *Per una fondazione dei valori*, en *Ontologia e fenomenologia del giuridico, Studi in onore di Sergio Cotta*, a cura di Francesco D'Agostino, Torino, 1995 p. 67.

-
- CIUFFI, F.- GALLO, F.- LUPPI, G., *Il testo filosofico*, vol. III: *L'età contemporanea: il novecento*, Milano, 2000.
- D'AGOSTINO, F., *Introduzione* a ALEXANDRE KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, 1989, p. 10; también *Filosofia del diritto*, Torino, 1993.
- FAZIO, M.- GAMARRA, D., *Historia de la filosofía*, vol. III: *Filosofía moderna*, Madrid, 2002.
- FAZIO, M.-FERNÁNDEZ, F., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, 2004.
- FASSÒ, G., *La filosofía del diritto dell'Ottocento e del Novecento*, Bologna, 1988.
- FROSINI, V., *L'idealismo giuridico italiano del Novecento*, en AA.VV., *La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX*, Milano, 1976.
- GILSON, E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, trad. cast., Milano, 1998.

Esta obra se terminó de imprimir
en el mes de abril del 2011
bajo el Decanato del Dr. Iván Castro Patiño
y bajo la Coordinación del Dr. Carlos Salmon Alvear.

