

de investigación que trascienden el ámbito de la indagación histórica para introducirnos en una visión sociológica y jurídica, propiamente de sociología judicial, suministrando al interés y preocupaciones de un filósofo del derecho sugestivos materiales acerca, por ejemplo, de los diversos sentidos (fuerte, intermedio y débil) de la jury nullification, o en relación a la sustantividad de la «true law» del Common Law, envolviendo en ello conceptos y nociones como razón y equidad en derecho, equity-justice-mercy o fundamentación de las resoluciones en conciencia¹.

José CALVO GONZÁLEZ

1. En particular sobre este problema, muy recientemente, el trabajo de Richard M. FRAHER, «Conviction According to Conscience: The Medieval Jurist Debate Concerning Judicial Discretion and the Law of Proof», en *Law and History Review*, 7, 1989, 1, pp. 23-88, aportando el estudio de textos como el *Tractatus de fama* de Thomas de Piperata y obras de canonistas y glosadores como Albertus Gandius, Durantis, Joannes Andreae, Hostiensis, Angelus Aretinus o Bartolus.

Alasdair MAC INTYRE, *After virtue: a study in moral theory*, Londres, Duckworth, 1981, (trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987)

Whose justice? Which rationality?, Londres: Duckworth, 1988

Hemos reunido aquí estos dos libros para su estudio conjunto por la continuidad y complementaridad que existe entre ellos. El primero (citado en adelante como AV) fue publicado originalmente en 1981 y es un libro muy conocido, tanto entre nosotros como en el ámbito académico internacional: sus doctrinas han tenido amplia difusión y han sido muy discutidas por historiadores y estudiosos de la filosofía moral¹. En él, MacIntyre reconocía ya que la doctrina allí expuesta necesitaba ser completada por el estudio sistemático acerca de la noción de racionalidad, sin el cual la idea de tradición, tan importante en la obra, quedaría irremediabilmente borrosa (AV, p. 242). Es esta justamente la tarea que el autor se propone desarrollar en su segundo libro (citado en adelante como JR): explicar «qué es lo que hace racional el actuar de una manera más bien que de otra, y qué es lo que hace racional proponer y defender una concepción de la racionalidad práctica más bien que otra» (JR, IX). El autor afirma ciertamente que este segundo libro puede ser leído y valorado sin ningún conocimiento previo del primero; no es menos cierto, sin embargo, que puede ser mejor entendido cuando se lo lee como desarrollo sistemático de ciertos temas presentes en AV. Ello, a nuestro entender, justifica esta reunión de ambos libros.

1. En una reseña de esta obra, que publiqué en *Revista de Filosofía*, 2.^a serie, VI (1983), pp. 315-321, lamentaba yo que en el libro no hubiera obtenido la resonancia que a mi juicio merecía: por fortuna estaba completamente equivocado.

Es conveniente comenzar por ofrecer un breve resumen de las doctrinas expuestas en AV. (Para un estudio más detallado, seáanos permitido remitir a la recesión antes citada). Estas doctrinas giraban en torno a dos núcleos: A) la crítica del lenguaje moral de la modernidad; B) la exposición de un modelo coherente de lenguaje moral, inspirado en Aristóteles. Ambas tareas colaboran para sugerir que una moralidad inspirada en el modelo aristotélico puede aún hoy, si no constituirse en un modelo público, sí al menos inspirar la vida de las comunidades locales «dentro de las cuales la civilidad y la vida moral e intelectual pueden sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que ya están encima de nosotros» (AV, p. 245).

La crítica del lenguaje moral de la modernidad (ya sea el expresado en los discursos públicos o en la reflexión ética que se ejerce sobre ellos), aunque brillantemente realizada, no es nueva. Ya había sido ejecutada ejemplarmente por Nietzsche, y en sustancia, aunque no quizá no explícitamente, por autores como M. Weber (en *Politik als Beruf*). Consiste en esencia en mantener que el lenguaje moral público de la modernidad (la *lingua franca* moral de las modernas sociedades seculares) se ha vuelto incoherente, pues ha perdido, bajo el influjo del individualismo liberal, toda transfondo cultural que permitiera la interpretación compartida de lo que constituye el bien del hombre y el bien social. En esta situación, «los juicios morales son supervivencias lingüísticas de las prácticas del teísmo clásico, supervivencias que han perdido el contexto que tales prácticas les proporcionaban» (AV, p. 57). Sin una concepción compartida de lo que constituye el bien humano (y tal concepción sólo puede darse en un tipo de sociedad que se concibe a sí misma como comunitaria, como ligada a una tradición común), no es posible la existencia de un lenguaje moral público coherente y ordenado. Puede sin duda darse una coexistencia social pacífica, fuertemente apoyada en tuteladas estatales, pero difícilmente una moralidad teórica compartida. El examen de las inacabables disputas de las teorías éticas acerca de la *Grundlegung* de la moral, así como el análisis de los pseudónimos (tales como «utilidad» o «derechos naturales») en los que se apoyan, deben bastar para convencernos de ello.

Toda esta crítica no es, ni mucho menos, implausible, y de una forma u otra ha sido presentada por filósofos recientes poco sospechosos de tendencias metafísicas². Pero MacIntyre piensa además (y aquí puede ser más difícil seguirle) que la tradición aristotélica, que encarnaba los rasgos esenciales de una moralidad de tradición comunitaria, «puede ser reformulada de manera que vuelva a proporcionar inteligibilidad y racionalidad a nuestras actitudes y compromisos morales y sociales» (AV, p. 241).

A diferencia de la ética moderna, centrada en la idea de regla o ley, la ética aristotélica gira en torno a la noción de virtud; y la noción de virtud

2. Por ejemplo, G.E.M. Anscombe, «Modern moral philosophy», en *Philosophical Papers*, III, Oxford: Blackwell, 1981, pp. 26-42.

(como la de mérito, estrechamente ligada a ella) remite constantemente al reconocimiento de la excelencia individual en las prácticas de la vida comunitaria. En dos excelentes capítulos de AV (el 14 y el 15), MacIntyre analiza sutilmente los elementos que integran la noción de virtud: A) la idea de bienes internos a las prácticas sociales, es decir, a formas coherentes y complejas de acciones humanas cooperativas; B) la idea de unidad narrativa de una vida, en cuanto a la adquisición de las virtudes que tiene a aumentar la unidad del sentido de la autonarración que constituye nuestra existencia³; C) finalmente, y como dimensión que abarca las anteriores, la idea de una tradición dentro de la que tiene lugar toda discusión acerca de los bienes propios del hombre y de las virtudes correspondientes a la búsqueda de aquellos bienes (AV, p. 207).

Es este último elemento, el elemento de una tradición de investigación y discusión racional, el que a juicio de MacIntyre necesitaba de un examen más profundo del que se ofrecía en AV. Era necesaria una discusión del problema de la racionalidad en relación con las diversas tradiciones, y un diagnóstico de las pretensiones del pensamiento liberal a presentarse como paradigma único de la racionalidad. Son éstas las tareas que ha emprendido MacIntyre en su segundo libro: una obra notablemente más extensa, más técnica y más densa que la primera.

Quizá la tesis más general del libro sea que no es posible hablar de racionalidad (ni, como veremos, tampoco de justicia) de una manera neutra, independiente de cualquier tradición o contexto cultural. La Ilustración nos ha vuelto en gran parte ciegos «a una concepción de investigación racional como incorporada en una tradición, una concepción de acuerdo con la cual los estándares mismos de justificación racional emergen y son parte de una historia, dentro de la cual son confirmados por el modo en que sobrepasan las limitaciones de sus predecesores dentro de la historia de la misma tradición...» (JR, p. 7). No existe por tanto una noción de racionalidad, sino diversas racionalidades inmanentes a tradiciones de interpretación.

Del mismo modo -y éste es uno de los puntos que MacIntyre subraya con mayor fuerza- no existe una noción de justicia, sino diversas nociones, de acuerdo con las diversas tradiciones. Las nociones de justicia y de racionalidad práctica se implican mutuamente. Nuestra idea de justicia variará de conformidad con lo que consideremos modo racional de obrar; pero qué consideremos modo racional de obrar dependerá de lo que consideremos como orden justo. Y esta relación mutua está determinada por la pertenencia a una misma tradición: «...Puesto que hay una diversidad de tradiciones de investigación..., resultará que hay racionalidades más que racionalidad, del mismo modo que hay justicias más que justicia» (JR, p. 9).

Para demostrar esta tesis, MacIntyre va a seguir por una parte un camino histórico: investigar la formación y el desarrollo de una de las tradiciones

3. He desarrollado este tema en «Ética como relato», *Agora*, 8 (1989), pp. 29-35.

fundamentales del pensamiento moral, el aristotelismo, en su confrontación y convergencia con otras tradiciones; por otra, una camino sistemático: analizar la noción misma de la tradición y considerar la posibilidad de preferencia entre ellas.

La parte histórica del libro es con mucho la más amplia: abarca los capítulos 2 al 17, ambos inclusive. El hilo conductor, como hemos adelantado, es el surgimiento y desarrollo de la teoría ética de Aristóteles y sus transformaciones sucesivas, tanto por la modificación de su problemática interna cuanto por la presión de otras tradiciones exteriores, de modo especial la paulina-agustiniana.

La investigación arranca de la historia de la noción de virtud (*areté*). En su origen homérico, la noción de virtud significa ante todo logro o realización (*achievement*). Ahora bien, por debajo de este significado late una ambigüedad básica: «virtud» puede significar tanto la excelencia desplegada en alguna acción como la victoria alcanzada en una competición. En una concepción agonística de la vida social, como es en gran parte la homérica, la distinción entre ambos sentidos puede muy fácilmente pasarse por alto: si la competición es *fair*, excelencia y victoria deben coincidir. Pero incluso en aquella concepción se vislumbra a veces el hecho de que no siempre la victoria acompaña al mejor: la gloria de las Termópilas consiste justamente en una derrota.

Esta ambigüedad, generalizada en la oposición entre mérito y efectividad, va a sostenerse a lo largo de la historia de Atenas hasta la guerra del Peloponeso. Sólo este conflicto, como ha destacado Tucídides, pondrá transparentemente de manifiesto que no hay ninguna razón para creer que la excelencia y el mérito vayan acompañadas de la victoria y de resultados prácticos beneficiosos. Ante la indecidibilidad en la noción misma de excelencia, la racionalidad práctica se encuentra incapaz de determinarse.

Es Platón quien, por primera vez, proporciona una teoría bien articulada acerca de aquello en que consiste la virtud o la excelencia humana, y muestra por qué es racional, a la luz de esta teoría, subordinar siempre los bienes de la efectividad a los bienes de la excelencia: veáanse *Gorgias* y *República*. Sin embargo, la explicación de Platón es radicalmente incompleta, piensa MacIntyre. En efecto, no proporciona ningún criterio de justicia, pues la doctrina de las ideas, que estaba destinada a ello, es más bien un programa para la construcción de una teoría que una teoría ella misma.

Por el contrario, la filosofía moral y política de Aristóteles resuelve el problema planteado por la *República* y que, como hemos visto, latía en la noción antigua de virtud. Aristóteles lo consigue al ofrecer una interpretación del bien del hombre en estrecha relación con los bienes incorporados en las prácticas e instituciones de la ciudad. Hay, en efecto, una profunda diferencia entre el hombre disciplinado y educado por la justicia de la ciudad y el hombre al que le falta esa educación: y ello tanto en el aspecto

de la virtud de la justicia como en el de la habilidad para el razonamiento práctico. En sendos capítulos (el 7 y el 8) discute MacIntyre la doctrina de la justicia y de la racionalidad práctica de Aristóteles, siempre dentro del contexto de la vida del ciudadano educado. La discusión es muy técnica y no podemos seguirla en detalle. Conviene señalar, sin embargo, la importancia que la noción de mérito alcanza en la doctrina aristotélica de la justicia, pues es un rasgo claramente distintivo frente al pensamiento moral moderno. La importancia de la idea de mérito, dentro del pensamiento de Aristóteles acerca de la distribución justa, se explica por la convicción de que existe una empresa común, a la que los ciudadanos contribuyen de manera diferente, y que de esa diferencia puede ser medida y evaluada: convicciones ambas que resultan naturales dentro de la vida de la *polis* (JR, pp. 106-107). Esta idea de participación en un empresa común es asimismo la que subtiende la doctrina aristotélica de la racionalidad práctica: «la condición para poder proponer y contestar cuestiones acerca del *arke* de la racionalidad práctica es que uno sea ya un participante en una forma de comunidad que presuponga que hay un bien humano supremo, aunque quizá complejo» (JR, p. 134).

La segunda gran tradición de vida y pensamiento que MacIntyre desea destacar es la que llama «alternativa agustiniana». La tradición agustiniana elabora una concepción genuinamente nueva tanto de la naturaleza de la justicia como de la génesis de la acción humana. Está caracterizada por la proposición de una idea verdaderamente original: la idea de la voluntad como determinante última de la acción humana. Para Agustín, el entendimiento mismo necesita ser impulsado a la actividad por la voluntad. La racionalidad de la acción correcta consiste, sí, en su conformidad con los estándares racionales proporcionados, de acuerdo con el método platónico, por las formas que el intelecto aprehende; pero esa racionalidad sólo determina a la acción correcta en cuanto es consecuencia de la voluntad ella misma correcta. De aquí que la injusticia sea fruto, más que del error, de la desobediencia y del orgullo.

MacIntyre sigue el desarrollo de esta tradición agustiniana en la Edad Media, deteniéndose sobre todo en sus consecuencias políticas, tal como aparecen por ejemplo en la acción de Gregorio VII. En Tomás de Aquino se da, finalmente, una convergencia de ambas tradiciones. Por las condiciones de su formación como discípulo de Alberto Magno (en quien confluían tanto la tradición aristotélica como la agustiniana), Tomás de Aquino se encontraba en condiciones de conocer desde dentro ambas tradiciones. Puede así realizar una síntesis de ellas, pero una síntesis que consiste en la adopción de un marco paulino y agustiniano, dentro del que se integran elementos aristotélicos, y no al revés (JR, pp. 181-182).

Una de las secciones más originales del libro (a la que no podemos dedicar un espacio congruente) es la que MacIntyre dedica al pensamiento escocés de la segunda parte del siglo XVII y primera del XVIII. Es posible

que el patriotismo haya conducido al autor a exagerar la importancia de la tradición escocesa en la historia del pensamiento moral; sin embargo, estos capítulos (del 12 al 16, ambos inclusive) constituyen un excelente estudio de las intrincadas relaciones entre pensamiento moral y político por un lado, y estructura social, por el otro. Según MacIntyre, la genuina tradición escocesa de pensamiento moral, ofrece una síntesis, distinta a la tomista, de la tradición aristotélica y de la paulino-agustiniana en su versión calvinista. Los elementos de la estructura social de Escocia que contribuyeron de forma decisiva a conformar esta tradición fueron la Iglesia escocesa, con las tendencias calvinistas de su teología; las instituciones del derecho escocés, mucho más próximas al derecho romano que al *common law* inglés; y finalmente el sistema educacional, estrechamente relacionado con la Iglesia, y que proporcionaba en las universidades una educación homogénea a los futuros ministros de la Iglesia, juristas y maestros.

Esta tradición escocesa, con su original síntesis de aristotelismo y agustinismo, es erosionada en primer lugar por Hutcheson, que —influido por las doctrinas de Shaftesbury— hacía la moral una cuestión más bien de sentimiento que de razón; y de forma mucho más decisiva por el «anglicizante» Hume. En efecto, según MacIntyre, Hume representa la introducción, dentro de la tradición escocesa, de ideas morales y políticas características del orden social inglés, y en especial del individualismo posesivo. La relación con la propiedad y las pasiones que surgen de ella (orgullo, humildad, amor, odio) constituyen ahora el eje de la vida moral. La sociedad se concibe a partir de ahora, no como un sistema de obligaciones cívicas, sino como un sistema de satisfacción recíproca de pasiones y deseos. Mientras que el individuo, según Aristóteles, se embarca en el razonamiento práctico no sólo en cuanto al individuo, sino también en cuanto a miembro de una *polis*, para Hume el individuo se compromete en el razonamiento práctico en cuanto miembro de un tipo de sociedad en la que el rango, la propiedad y el orgullo estructuran los intercambios sociales (JR, p. 298).

Junto a estas tradiciones (la aristotélica, la agustiniana, y su síntesis tomista escocesa) habría que poner el liberalismo moderno. Bajo esta denominación parece englobar MacIntyre el conjunto del pensamiento moral moderno, sea en su versión utilitarista o en la versión kantiana. La característica esencial del liberalismo sería su pretensión de fundar una moralidad absolutamente independiente de cualquier tradición. Su proyecto consistiría en «fundar una forma de orden social en la que los individuos pudieran emanciparse de la contingencia y particularidad de la tradición, apelando a normas genuinamente universales e independientes de la tradición» (JR, p. 335). Estas normas podrían establecerse ya sea por apelación a alguna forma de universalidad o de utilidad social, ya sea por apelación a ciertas instituciones compartidas (quizá la apelación a la existencia de derechos humanos inalienables). A este liberalismo, MacIntyre no sólo le objeta la imposibilidad de llegar a una fundamentación neutral de la moralidad (como prue-

ban las continuas discusiones entre los filósofos morales acerca de la cuestión de la *Grundlegung*), sino sobre todo la transformación del liberalismo mismo en una tradición, y en una tradición no particularmente estimulante. El liberalismo, que se presentaba al principio como rechazando cualquier teoría de un bien humano dominante (que necesitaría de alguna tradición cultural que la respaldara), acaba por encarnar él mismo una teoría semejante: a saber, la teoría de que el bien supremo consiste en el sostenimiento continuado del orden político y social liberal, y de la estructura económica, el mercado, que lo soporta (JR, p. 345). Como tal tradición, el liberalismo tiene sus propios estándares de justificación racional, sus propios textos autoritativos y su propia jerarquía social: las élites que controlan el ámbito de alternativas que se ofrecen al consumidor o al votante.

MacIntyre reconoce que su exposición del liberalismo no es tanto una historia de la tradición liberal, sino «el reconocimiento de la necesidad de escribir una historia narrativa» de esa tradición (JR, p. 349). Pero incluso reducido a estos límites, el estudio de la tradición liberal tiene la ventaja de proporcionarnos una razón sumamente fuerte para afirmar que no existe un fundamento neutral e independiente del cualquier tradición para establecer una doctrina de justicia en sí y de la racionalidad en sí (JR, p. 346). Aunque no haya ninguna demostración *a priori* de la imposibilidad de aquella fundamentación, el fracaso del liberalismo nos proporciona la más fuerte demostración *a posteriori*.

Ello nos lleva a la parte sistemática del libro. En los 4 últimos capítulos MacIntyre analiza la noción misma de la tradición y se plantea el problema de las relaciones entre ellas. Ya hemos visto que no existe un criterio de racionalidad o de justicia independiente de cualquier tradición, al que cupiera apelar para decidir sobre la superioridad intelectual o moral. ¿Quiere ello decir que estamos condenados a un relativismo sin matices?

La respuesta a esta pregunta presupone, para MacIntyre, una serie de consideraciones epistemológicas: por ejemplo, el rechazo de una teoría de la verdad como correspondencia, y una concepción matizadamente pragmatista de la actividad mental (JR, p. 356). La concepción de la racionalidad y de la verdad entrañada en esta doctrina es anticartesiana (en cuanto cualquier investigación racional parte de determinadas creencias contingentes y no procede deductivamente, sino de manera dialéctica e histórica) y a la vez antihegeliana (pues se excluye cualquier pretensión de llegar a una síntesis omnicomprensiva, a cualquier forma de saber absoluto).

¿No sucederá entonces que nos encontraremos abocados a un conjunto de tradiciones independientes y rivales, sin ningún recurso para decidir entre ellas? MacIntyre busca responder a esta objeción introduciendo la idea de «crisis epistemológica»: la situación que ocurre cuando una investigación dentro de una tradición cesa de hacer progresos juzgada por sus *propios* estándares, cuando no puede ya afrontar los problemas que ella misma suscita. La solución a una crisis epistemológica puede requerir el recurso a

nuevos conceptos y formulación de nuevas teorías que a) proporcionen respuesta a los problemas que se han revelado incapaces de ser tratados con los estándares propios de la tradición; b) expliquen por qué las teorías anteriores no podían dar respuesta a aquellos problemas; c) muestren sin embargo cierta continuidad fundamental con las creencias compartidas que hasta ahora habían definido la investigación (JR, p. 362). En este sentido, podemos hablar de la superioridad de algunas tradiciones sobre otras.

Estrechamente emparentado con este problema está el de la traducibilidad de las tradiciones entre sí. MacIntyre rechaza ciertas teorías empiristas del significado como pura referencia que sostendrían la idea de una traducibilidad universal sin residuo. Estas teorías, aunque aproximadamente verdaderas de ciertos lenguajes artificiales y de los modernos lenguajes internacionalizados, no son ciertas en absoluto de los lenguajes en cuanto tales ni de las tradiciones que incorporan: «la creencia en la capacidad de entender cualquier cosa de la historia y de la cultura humanos, por ajenas que parezcan, es ella misma una de las creencias definitorias de la cultura de la modernidad» (JR, p. 384). Sin embargo, el rechazo de esta creencia en la traducibilidad universal de las tradiciones no significa que éstas sean radicalmente intraducibles. Es una cuestión empírica de hecho la posibilidad mayor o menor de los moradores de una determinada tradición de comprender otra tradición distinta. Las tradiciones rivales pueden ser muy diferentes en algunos de sus aspectos mientras que comparten muchos otros. La traducción y la comprensión directa resultarán tanto más fáciles cuanto más coincidencias se den.

Sería mezquino, ante una obra de tan basto aliento, detenerse en la crítica de aspectos menores: es posible que la presentación de la tradición agustiniana esté excesivamente simplificada; ciertamente es discutible la caracterización de la filosofía moral de Hume como una derivación del individualismo posesivo; es evidente que la caracterización del liberalismo individualista es poco matizada (y así está reconocido por el mismo autor)... Todos estos defectos no deben impedirnos reconocer que nos encontramos ante una obra de pensamiento importante y muy estimulante. Su lectura es, desde luego, ardua y trabajosa: es un libro repleto de argumentación, de divisiones y distinciones, escrito en un estilo a menudo abstruso; pero el esfuerzo vale la pena. A mi entender, ambas obras del autor constituyen material indispensable para quien desee ocuparse seriamente con la historia del pensamiento moral.

¿Es MacIntyre un *laudator temporis acti*? No es ésa ciertamente su intención. Para MacIntyre las tradiciones históricamente anteriores a la Ilustración, o al menos algunas de ellas, no son algo muerto, sino que pueden reactivarse bajo ciertas condiciones. Por ejemplo, podemos ser aristotélicos, y no sólo de manera teórica, en cuanto aquellos rasgos de la *polis* que proporcionaban el contexto esencial a la doctrina y la práctica aristotélicas de la justicia y la racionalidad pueden reencontrarse en nuestra vida y nuestra circunstancia. (JR, p. 391). Naturalmente, ninguna de estas tradiciones puede

aspirar a convertirse en universal, sino a lo sumo inspirar a personas o grupos de personas, provocando así un verdadero pluralismo dentro de la sociedad civil, una «multiplicidad de creencias en competencia».

MacIntyre, desgraciadamente, habla poco de problemas políticos propiamente dichos. Podemos conjeturar que las instancias políticas y económicas se hallan ampliamente comprometidas con el liberalismo individualista, y que por tanto no podemos esperar mucho de ellas para corregir las deficiencias de la estructura social que aquella tradición supone.

Aún reconociendo una profunda simpatía por muchas de las tesis de MacIntyre, no puedo por menos de preguntarme si ha hecho justicia a algunos ideales de la Ilustración y del liberalismo. Es cierto que esos ideales eran la contrapartida de una concepción individualista que destruía, al menos teóricamente, todo vínculo comunitario y que por ello mismo volvía incoherentes algunos de aquellos ideales. No es posible, sin embargo, negar la influencia positiva de tales ideales (por inconsistentes que fuesen) sobre la acción política y sobre la preocupación social. Quizá cierta cantidad de inconsecuencia constituya el precio que haya que pagar para no alejarse excesivamente de los problemas concretos.

Gregorio ROBLES, Introducción a la Teoría del Derecho, Editorial Debate, Madrid, 1988, 177 pp.

I

Este sugerente trabajo del catedrático de Filosofía del Derecho español, que acaba de ver la luz, merece un estudio bastante más extenso que el que someramente hemos de realizar aquí. La tesis fundamental de la obra, anunciada ya en anteriores investigaciones del autor (vid. especialmente *Las Reglas del derecho y las reglas de los juegos*, 1984; versión alemana, 1987), postula que, frente al «fracaso» de los dos grandes concepciones que a su juicio, han reflexionado filosóficamente sobre el derecho de Occidente (la *Teoría del Derecho natural* y la *Filosofía del Derecho*, propiamente dicha), se impone una nueva consideración que se encuentra verdaderamente al servicio de los juristas y que el autor denomina *Teoría del Derecho*. Esta, a su juicio, «es la filosofía jurídica del pospositivismo, asentada no en la fe ciega de la descripción, ya de la idea, ya de los hechos, sino en la universal inmediatez del lenguaje. Su planteamiento no coincide ni con la Teoría general del Derecho, producto del positivismo en su diversas manifestaciones, ni con la seca teoría analítica al uso, pues incorpora el modelo semiótico en todas sus dimensiones, a la vez que abre la puerta de par en par a la hermenéutica filosófica. Reformula los viejos problemas, colocándolos en un nuevo modelo epistemológico que les dota de una significación distinta» (pp. 11-2).